



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

Mellan sexism och rasism

Aktörskap, femonationalism och muslimska konvertiter i Finland

Saga Mandelina Rosenström

Helsingfors universitet

Svenska social- och kommunalhögskolan

Statsvetenskapliga fakulteten

Huvudämne: Sociologi

Magisteravhandling

Handledare: Veronika Honkasalo

Maj 2019



Tiedekunta/Osasto Fakultet/Sektion – Faculty Statsvetenskapliga fakulteten		Laitos/Institution– Department Svenska social- och kommunalhögskolan vid Helsingfors universitet	
Tekijä/Författare – Author Saga Mandelina Rosenström			
Työn nimi / Arbetets titel – Title Mellan sexism och rasism: Aktörskap, femonationalism och muslimska konvertiter i Finland			
Oppiaine /Läroämne – Subject Sociologi			
Työn laji/Arbetets art – Level Magisteravhandling		Aika/Datum – Month and year Maj 2019	Sivumäärä/ Sidoantal – Number of pages 53 + referenser och bilagor
Tiivistelmä/Referat – Abstract <p>Islam definieras som finskhetens Andre. Finska kvinnor som konverterat till islam hamnar i ett mellanläge där de identifierar sig med två grupper som inte antas vara kompatibla. Premissen för den här magisteravhandlingen är att någon som är född och uppvuxen i Finland men i vuxen ålder konverterat till islam har en unik insikt i både det finska samhället, vår rasism och våra fördomar och i islam som religion i Finland. Jag har utfört sju intervjuer med kvinnliga konvertiter i södra Finland och diskursanalytiskt analyserat dem ur två huvudsakliga vinklar: identitetsbygget och aktörskapet hos en finsk muslim, samt det finska samhällets inställning till de konverterade muslimerna. I avhandlingen undersöks islamofobi som vardagsrasism och intersektionen av rasism och sexism granskas genom Sara R. Farris femonationalism där finländare försvarar sin främlingsfientlighet genom att kalla det feminism. Femonationalismen är utarbetad för att gälla invandrarkvinnor, men jag argumenterar genom avhandlingen för att teorin också lämpar sig för konverterade muslimska kvinnor i Finland. Avhandlingen är ett tillägg i de akademiska och samhälleliga debatterna om islam, konversion, rasism, sexism och intersektionalitet och kan läggas i relation till forskning om konverterade muslimer i andra europeiska länder.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords konversion, muslimsk konvertit, islam, vardagsrasism, femonationalism, aktörskap			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

Förord

Idén till den här avhandlingen är mina föräldrars – ett stort tack riktas till dem. De frågade mig en vinterdag för ett år sedan om ”sociologen” har någon teori om konverterade muslimer, eftersom en kvinna med typiskt finska ansiktsdrag och huvudduk bor i deras närhet. Då var jag inte insatt i femonationalism och allt sådant som den här avhandlingen presenterar, men frågan väckte mitt intresse.

Sedan dess har jag fått stor hjälp av min lilla seminariegrupp och vår professor Elina Oinas. Tack, Elina, för alla kloka ord. För ett år sedan förstod jag inte vad det skulle betyda att teorikapitlet är en verktygslåda för analysen, men det känns självklart nu och har hjälpt mig mycket. Jag vill också nämna professor David Inglis som mycket vänligt lånade mig sin nyutkomna bok (Almila, Anna-Mari och Inglis, David (redaktörer). 2018. *The Routledge International Handbook to Veils and Veiling*. London: Routledge). Boken var till stor hjälp när jag behövde ny forskning om islam i Europa, muslimska konvertiter och användningen av huvudduk.

Jag vill tacka Barbora Žiačková som hjälpt mig med litteraturtips, teknologi och online-tillgång till artiklar, som diskuterat teori med mig och gett mig nya infallsvinklar, och som alltid erbjudit ett vänligt eller motiverande ord när situationen så krävt. Tack, Bora.

Jag vill tacka min handledare Veronika Honkasalo, ditt stöd har varit ovärderligt. Tack vare Veronika har jag fått kontakt med respondenterna och Veronika har lånat böcker och artiklar åt mig. Mest är jag ändå tacksam för handledningsstilen. Det är bra handledning om jag går från en träff inspirerad att skriva mera och med huvudet fyllt av nya idéer och en klarare bild av strukturen för arbetet. Tack också till Veronikas kontaktnät som hjälpte till att sprida intervjukallelsen på Facebook.

Slutligen vill jag tacka mina respondenter, de underbara kvinnor jag fick intervjua för det här arbetet. Inte bara hade avhandlingen blivit oskriven utan dem, men jag kunde inte heller förvänta mig att intervjuerna skulle ge mig så mycket intressant material. Mina respondenter tillförde alla något nytt och ingen av intervjuerna var den förra lik. De är hjälpsamma, vänliga, uppriktiga och analytiska kvinnor och de ska ha ett stort tack.

Innehåll

Förord	2
Innehåll	3
Inledning	4
1. Bakgrund	8
Bakgrund: Orienten som den Andre	8
Tidigare forskning	10
Begrepp: Vardagsrasism och femonationalism	14
2. Metod och material	17
Forskningsetiska frågor med intervju som datainsamlingsmetod	17
Forskningens respondenter	19
Varför diskursanalys?	21
Diskursanalysens historia och användning	24
3. Analys: ”De frågar bara vem som har tvingat dig att bära huvudduk”	28
I Konvertiternas identitet och aktörskap	30
”Finskhhet är mer än att köpa julklappar”: Om förhållandet till finskhhet och förhållandet till muslimskhet	35
II ”Det är ju alldeles motsägelsefullt!”: Vardagsrasism och femonationalism	39
Huvudduk som en kontroversiell symbol	43
Främlingsfientlighet förklädd till feminism	46
4. Avslutande kommentarer	51
Referenser	54
Bilagor	58
Kallelse till intervju	58
Intervjuguide	59

Inledning

För min magisteravhandling utför jag en diskursanalys på intervjuer med kvinnliga finländska muslimska konvertiter, och genom dem studerar jag den finländska vardagsrasismen och ett identitetsbygge för någon som identifierar sig med två grupper som inte antas vara kompatibla. Premissen för mitt arbete är att någon som är född och uppvuxen i Finland men i vuxen ålder konverterat till islam har en unik insikt i både det finska samhället, vår rasism och våra fördomar och i islam som religion i Finland (se Moosavi 2015a, 42). Islam definieras ofta som Europas Andre, något som europeiskhet kan beskrivas i motsats till – därför fokuserar jag uttryckligen på muslimska konvertiter, och inte till exempel buddhistiska. Mina respondenter är enbart kvinnor huvudsakligen eftersom materialet måste begränsas på något sätt. Muslimska kvinnor är också lätta att identifiera i gatubilden ifall de råkar bära huvudduk, och deras religion blir på så sätt synligare än manliga konverterade muslimers religion. Forskning från Kanada visar också att konversion till islam är vanligare bland kvinnor än bland män (Mossière 2018, 164).

Vilken är individens positionering i relation till ett socialt konstruerat begrepp som finskhet eller finländskhet? Frågan kan besvaras med ett postkolonialt perspektiv och en poststrukturalistisk ontologi med Jaget och den Andre. Finskhet blir bara en logisk position i motsats till icke-finskhet – i sig har begreppet ingen koppling till den fysiska världen, det är en diskurs. De som konverterat hamnar i en märklig situation där de ibland kan passera som ”finska” men i andra situationer kodas som ”muslimer”. Mina huvudsakliga forskningsfrågor lyder:

- Hur definierar finska konverterade muslimska kvinnor sig själva i förhållande till sin finskhet och sin religion?
- Hur definieras de finska konverterade muslimska kvinnorna av finskheten?

För att besvara forskningsfrågorna har jag utfört semistrukturerade intervjuer som jag analyserar med hjälp av diskursanalys.

Mitt teoretiska perspektiv vilar i huvudsak på intersektionalitet. Teorin finns som ett både övergripande och underliggande förhållningssätt, intersektionalitet genomsyrar teori och metod och utförande. De mest tydliga positionerna är kvinna, finländare, muslim och

konverterad. Mina respondenter representerar alla positionerna, och det kan ta sig olika uttryck. Hur är det att vara finländare och muslim; hur är det att vara konverterad och kvinna? Min avhandling rör sig hela tiden i de här markerna och kommer hela tiden tillbaka till intersektionaliteten.

Orientalism som koncept är viktigt för min avhandling eftersom det erbjuder en bakgrund till diskussionen om islam i Europa. Mitt fokus ligger inte på orientalism, men mycken teori och en stor del av vokabulären har sina grunder där. Orientalismen blir också viktig för att den introducerar begreppet den Andre, som sedan används genom hela avhandlingen, och är vitalt för att förstå vardagsrasism och femonationalism. Vardagsrasismen blir ett viktigt tema i min avhandling eftersom begreppet inte bara tar fasta på rasism som ideologi, utan fokuserar på levda erfarenheter. Det här går in i presentationen av islam som den Andre, vilket har paralleller till diskursanalysen, min metod, och bottnar i orientalismen. Ändå måste också vardagsrasismen ses som något intersektionellt och postkolonialt, inte minst för att mina respondenter är födda som delar av den finska majoriteten.

Femonationalism (se Farris 2017) är en ny teori som främst använts för att beskriva hur den nationalistiska extremhögern anammar feminism för att försvara sin främlingsfientlighet: i klartext hur de presenterar (muslimsk) invandring som ett hot mot kvinnor. Jag använder femonationalism för att visa hur finländarna reagerar på finska kvinnors konversion till islam. Mina respondenter har till exempel av främmande män på gatan blivit frågade hur de kan vara muslimer; ”är du inte feminist?”. En återkommande fråga i avhandlingen är försvaret av femonationalism som teori när det kommer till konverterade muslimer, eftersom Farris (2017) avser invandrade kvinnor. För att förklara hur konvertiter definieras som den Andre använder jag orientalism, tidigare forskning, diskursanalys och det insamlade intervjumaterialet, och motiverar att teorin är bred nog för att inrymma och förklara också konverterade muslimers upplevelser.

Den här avhandlingen var i ursprungsskedet till viss mån inspirerad av Hanna Bäckströms examensarbete för masterexamen (2013) från Lunds universitet i Sverige, ”*Var du svensk innan du blev muslim?*” *Konvertiter till islam om reaktioner, farhågor och förhandlingar i ett rasifierat landskap*. Mot en bakgrund av främst genusforskning har Bäckström för sin avhandling intervjuat kvinnliga och manliga muslimska konvertiter i Sverige. Min avhandling kunde ses som ett svar eller en fortsättning på diskussionen om muslimsk konversion i

Norden. Jag tillför femonationalism och vardagsrasism som teorier till debatten och lägger fokus på konvertiternas aktörskap.

Avhandlingen är förutom inledningen indelad i fyra huvudkapitel. I kapitlet Bakgrund presenterar jag först avhandlingens stora underliggande teman orientalism, den Andre och aktörskap. De här begreppen är viktiga främst för den del av analysen som fokuserar på de konverterade muslimernas identitet och personliga relation till finskhet och muslimskhet det vill säga besvarar den första forskningsfrågan, del I. Bakgrundskapitlet behandlar efter det tidigare forskning som är relevant för den här avhandlingen. Det gäller forskning om finskhet, om konversion och om den muslimska huvudduken. Jag har fokuserat på forskning som utförts i norra Europa och Nordamerika under de senaste tio åren, med vissa undantag. Bakgrundskapitlets tredje och sista underrubrik presenterar den här avhandlingens två viktigaste begrepp: vardagsrasism och femonationalism.

Efter kapitlet Bakgrund – som också hade kunnat kallas till exempel Teori – kommer avhandlingen in på metoder och material. Jag inleder med att presentera datainsamlingsmetoden intervju och de forskningsetiska frågor den för med sig, generellt och specifikt för den här forskningen. Efter det presenteras forskningens respondenter och hur avhandlingsarbetet praktiskt har utförts och fortskridit. Därefter används två underkapitel till att diskutera analysmetoden diskursanalys. Diskursanalysen diskuteras utförligt och med exempel ur både litteratur och det insamlade intervjumaterialet för att synliggöra metodens förtjänster som tankeredskap i sammanhanget. Den kanske största fördelen är att diskursanalys är så väl kompatibelt med teorier om vardagsrasism och femonationalism.

Analyskapitlet är uppdelat i två viktiga underkapitel. Det första behandlar de konverterade muslimernas identitet och förhållande till både finskhet och muslimskhet. Det viktigaste begreppet i den här delen av analysen är aktörskap. Den andra delen av analysen fokuserar på omvärldens förhållande till konvertiterna. Jag läser konvertiterna som representanter för den Andre, varpå Sara R. Farris femonationalism (2017) kan användas för att ge förståelse för hur sexismen och rasismen samverkar i hur i synnerhet finska män bemöter konvertiterna. Huvudduken får i analyskapitlet spela rollen som förenande symbol mellan de två underkapitlen. Dels är huvudduken ett personligt val som har en viss religiös betydelse, och dels är det en synlig markör med kulturella implikationer som alla ser och tolkar.

Avslutningen erbjuder ett kort sammandrag och placerar avhandlingen i en bredare kontext av samhällsvetenskaplig forskning. I den mån den här sortens kvalitativ forskning kan ha resultat eller slutsatser diskuteras de i avslutningen, tillsammans med några självreflexiva kommentarer och en blick mot vilka möjligheter för framtida forskning konvertiter som forskningsobjekt erbjuder.

1. Bakgrund

Kapitelinnehåll: Bakgrundskapitlet fungerar som avhandlingens teoretiska bas. I de tre underkapitlen presenteras först de viktiga grundläggande begreppen från äldre teorier; sedan tidigare forskning om finskhet, konversion och huvudduk; och slutligen teorierna vardagsrasism och femonationalism.

Bakgrund: Orienten som den Andre

En kort återblick på historien kan hjälpa att förstå hur islam har kommit att bli definierat som Europas Andre. Klassikern på området Edward W. Said (1993) talar om "Orienten", det vill säga i stora drag vad som i Finland i dag kallas Mellanöstern, ett område som på många sätt kommit att prägla bilden av islam. Orienten är, skriver Said (1993, 64), del av Europa både materiellt och i hur området fått representera Europas motsats och på så sätt bidragit till Europas själva definition. Begreppet orientalism är fortfarande viktigt, för som Shelina Kassam och Naheed Mustafa (2018, 74) skriver är det mot en bakgrund av orientalistisk symbolik som muslimer i Nordamerika och Europa ses och bedöms socialt. Said (1993) använder sig av diskurser för att identifiera orientalism. Han beskriver Orienten som både ett konstruerat koncept och – i andra hand – som ett verkligt område. "Orienten" har således egentligen mindre att göra med området Orienten än med vår uppfattning om Europa (Said 1993, 78). På det här sättet pekar Said ut Orienten eller islam som Europas "Andre"¹.

Sedan 1600-talet har den Andre som européen definierar sig själv i motsats till varit ett fenomen inom europeisk filosofi (Anderson 2013). Att tänka i termer av Självet och den Andre är att kategorisera och placera i två lådor som inte överlappar varandra. Islam behövs som motsats när bilden av det moderna väst skapas. Vår självbild av ett enat Europa är möjlig mot den muslimska Andre som definierar ett slags barbari som Europa inte omfattar (Shakman Hurd 2003, 26–27). Vissa teoretiker har beskrivit det som ett fientligt förhållande, men Karim H. Karim och Mahmoud Eid (2014, 3) lägger vikten vid hur Självet, alltså i det

¹ Det vore på många sätt grammatikaliskt snyggare att hålla sig till den neutrala formen "andra", men jag har valt att använda Andre i den här avhandlingen för att följa stilen i bakgrundslitteraturen.

här fallet Europa, behöver den Andre, islam, för att konstituera sig självt. Karim och Eid (2014, 4) påminner om att Europa och islam har en gemensam bakgrund, både när det kommer till grunden för religionen och vad gäller mycken historia på olika områden. Det är enligt Karim och Eid (2014) förenklat och rent av felaktigt att se Europa och islam som varandra uteslutande helheter, men det är sådan de upplever att bilden av islam som Europas Andre är.

Lucien van Lier (2014) diskuterar islams roll i nederländsk politik under 2000-talet. En likhet mellan Nederländerna och Finland är att staten och kyrkan är separerade, men fortfarande i viss mån bundna till varandra. Religionens roll i ett sådant modernt samhälle som vill verka öppet, blir enligt van Lier att fungera motpol, "[t]he more religion can be portrayed as barbaric and violent, the more civilised and peaceful the secular state becomes" (van Lier 2014, 189). Eftersom kristendomen inte syns så mycket i den nederländska gatubilden blir det enligt van Lier (2014) islam som får rollen som barbarisk, något som går hand i hand med teorierna om islam som Europas Andre (se Shakman Hurd 2003).

När det kommer till specifikt forskning om muslimska kvinnor i Europa och invandrarflickor är aktörskap tillsammans med motstånd och förändring ett av de viktigaste begreppen, säger Veronika Honkasalo (2011, 30). Begreppet aktörskap har använts för att bryta offerbilden inom både feministisk forskning, forskning om etniska relationer och inom gräsrotsverksamhet för att stöda utsatta grupper i samhället. Aktörskap visar relationen mellan individ och struktur. Till exempel Judith Butlers (1990) performativitet visar på aktörskap genom att understryka de upprepade små handlingarna. Handlingarna utförs inom en kulturell ram och bidrar till att socialkonstruktivistiskt skapa genus och etnicitet och andra sociala kategorier. (Honkasalo 2011, 30–31).

Enkelt sagt kunde aktörskap beskrivas som handlingsutrymme och ansvar, att individen totalt styrs av varken andra individer eller av någon struktur. Aktör är inte synonymt med individ, eftersom individen samtidigt kan fungera som aktör i flera olika sociala strukturer. Aktörskap, enligt Peter J. Burke och Jan E. Stets (2009, 7) avser hur en individ väljer handlingar i abstrakta system. När en person använder sitt aktörskap kan hen på sikt förändra strukturerna som hen handlar inom, och i synnerhet om flera personer är med och jobbar för förändringen (Hvinden och Halvorsen 2018, 866). Aktörskap, på det sätt som det uppfattas av Bjørn Hvinden och Rune Halvorsen (2018, 871–872), innebär introspektion och medvetenhet om de egna möjligheterna, men också planerande och att handla tillsammans med omvärlden. Det är

alltså både en inre process och målinriktat handlande. Det är en ständig växelverkan mellan aktör och struktur. Som Lois McNay (2003, 147) påminner: aktörskapet måste förstås i relation till hur subjektet, individen formats strukturellt. Det ska inte ses som en passiv reaktion på diskurser.

Fokuset på aktörskap hänger också samman med en för västvärlden specifik individualisering, något som har använts för att kritisera aktörskapsteori inom etniska relationer i synnerhet (Honkasalo 2011, 31–32). Eftersom konverterade konvertiter i Finland är mångkulturella trots att de är infödda i den finska individualismen lyckas den här avhandlingen kringgå den problematik som kritiken adresserar utan att mer än så här nämna den.

Tidigare forskning

I det här avsnittet följer en redogörelse för tidigare forskning som har behandlat samma teman som jag. Avsnittet ska ge en uppfattning om hur finskhet, konversion och den muslimska vardagen med till exempel huvudduk har behandlats inom samhällsvetenskap. De forskningar som nämns handlar antingen explicit om muslimsk konversion eller är gjorda i Finland. Jag har också försökt att begränsa mig till forskning som är gjord under de senaste tio åren och huvudsakligen i Europa och Nordamerika.

Den etnografiska studie som Veronika Honkasalo (2011) har utfört om invandrarflickor i Finland opererar i samma landskap som den här avhandlingen. Invandrarflickor är situerade i ett samhälle där det fortfarande uppfattas som viktigt och dygdigt att känna en stark nationell, finsk identitet, till och med patriotism (se Honkasalo 2011, 15). Honkasalo (2011, 38) studerar finskheten i sitt material genom hur den syns i symboler och normer i vardagen. Diskurserna eller det alldagliga pratet om finskhet, finländare och andra nationaliteter som ”folk” uppfyller enligt Petri Ruuska (2002, 38) en funktion i hur det kulturellt visualiserar världen runt omkring oss. Ruuskas doktorsavhandling (2002) behandlar finskhet, globalisering och nationalism i den samhälleliga debatten under de sista två decennierna av 1900-talet. Han

beskriver hur finländskhet har definierats genom finländarnas natur och som typiskt finska personlighetsdrag. Det finns inga överraskningar i den listan, finländarna är ”inåtvända, tysta, flitiga, ärliga och så bortåt” (Ruuska 2002, 61, min översättning från finskan).

Av Salla Tuori har finskheten studerats genom en frivilligorganisation som erbjuder stöd för invandrarkvinnor att ta sig in på arbetsmarknaden i Finland. Hon har tittat på hur programmet marknadsförs och vad det säger om värderingar och fördomar, både om det finska samhället och om kvinnorna det riktar sig till. Tuori har i synnerhet uppmärksammat finskhetens fokus på jämställdhet. Även om frivilligorganisationen inte gör det avsiktligt skapas enligt Tuori (2007, 29) en bild av ojämställdhet som något inneboende i en invandrarfamilj och främmande för finskheten. Att förstå finsk jämställdhet är ett starkt kriterium för att själv räknas med i finskheten eftersom feministiska värderingar inte bara är politik utan har gjorts till en del av den finska identiteten (Tuori 2007, 30).

Päivi Honkatukia och Suvi Keskinen (2018) behandlar synen på invandrarkvinnors klädsel i Finland. Om Europa definierar sig självt som motsats till ett barbariskt och patriarkalt Andre formar det Europa som liberalt tack vare kvinnors rättigheter (Honkatukia och Keskinen 2018, 2) – jämför Tuoris (2007) inneboende finska jämställdhet. Honkatukia och Keskinen (2018, 12) beskriver hur i synnerhet den muslimska huvudduken på olika sätt – lagligt eller genom småskalig diskriminering – presenteras som något som inte passar in. Kassam och Mustafa (2018) beskriver i samma anda hur muslimska kvinnor i Kanada på grund av den synliga huvudduken definieras så att de utesluts från det nationella kanadensiska narrativet. Huvudduken uppfattas i Europa automatiskt som ett tvång utifrån, från någon manlig närstående inom den främmande kulturen. Om den inte är ett tvång och huvudduken istället läses som den muslimska kvinnans fria val kan hon uppfattas som ett hot mot västliga värderingar och liberalism. Huvudduken har i Europa blivit en symbol för immigration, och med immigrationen också import av främmande värderingar. (Najmabadi 2006, 241–242).

Efter sina intervjuer med indonesiska kvinnor som bär den heltäckande niqab argumenterar Yuyun Sunesti, Noorhaidi Hasan och Muhammad Najib Azca (2018, 190–191) för att den som tycker sig har möjlighet att göra aktiva val i sitt liv har aktörskap, även om omvärlden är av annan åsikt. Sunesti, Hasan och Najib Azca (2018, 177) visar att muslimska kvinnor kan finna styrka och eget aktörskap i den religiösa huvudduken – då ofta av omvärlden uppfattat som ett slags protest mot kolonialistisk västlig feminism.

Huvudduken kan också skänka en känsla av tillhörighet och medlemskap i ett globalt muslimskt sammanhang (Lewis 2018, 146 och Bendixsen 2018, 177). Géraldine Mossière (2018) har studerat konverterade franska och kanadensiska kvinnors förhållande till klädsel. Hon beskriver gemensamma drag hos sina respondenter och nämner en missnöjdhet med västvärldens individualism och avsaknade fromhet, anspråkslöshet. Många av respondenterna är obekväma med den sexualiserade västliga kvinnobilden. (Mossière 2018, 165). Respondenterna i hennes forskning ser islam som en feministisk religion som ger dem styrka och skonar dem från den västerländska utseendefixeringen. De konverterade kvinnorna ser det också som sin uppgift att själva som huvuddukbärande kvinnor visa upp islam från ett sådant positivt perspektiv. (Mossière 2018, 169–170).

Mossières forskning (2018) visar konverterade kvinnor som är striktare i sin religion än infödda muslimer i deras liv, till exempel uppger respondenterna att de är mer noggranna med att klä sig täckande än vad deras infödda muslimska män är (Mossière 2018, 167). Huvudduken innefattar också mera än bara att gömma håret, det handlar om att överlag klä sig täckande och att uppföra sig på ett värdigt och fromt sätt (Bendixsen 2018, 182). Den konverterade muslimska klädstilen i Frankrike och franska Kanada verkar ändå inte vara alldeles den samma som för infödda muslimer som ofta har ett hemland eller en muslimsk ursprungskultur att falla tillbaka på (Mossière 2018). Mossière (2018) beskriver hur de konverterade respondenterna i Kanada och Frankrike gärna njuter av orientalistiska detaljer som specifika tesorter till exempel, men att många har startat egna klädföretag för att fylla ett marknadsbehov för heltäckande men västerländska damkläder.

Leon Moosavi (2015b) tar upp konvertiternas unika position som vita och/men muslimer. Vithet och islam ses som varandra uteslutande och därför kan vita kvinnor med muslimsk huvudduk i synnerhet klassas som outsiders (Moosavi 2015b, 1918–1919). Anna-Mari Almilas forskning (2018) om muslimska kvinnor i Finland lägger till vikten av det nationella. Det spatiala och sociala normer fungerar inte likadant i Finland som i till exempel Somalia, och symboler som huvuddukar eller den heltäckande niqab tolkas kulturellt. Huvudduken i ett muslimskt majoritetsland kan grumla gränsen mellan män och kvinnor, medan den i Finland ofta tolkas som ett tecken på ojämlikhet mellan könen. (Almila 2018).

Moosavi (2015a och 2015b) har genom intervjuer studerat muslimska konvertiter, män och kvinnor i alla åldrar, i Manchester i Storbritannien. Moosavis artiklar antar till en del ett perspektiv anpassat för en gammal kolonialmakt där de flesta muslimer immigrerat från

Sydostasien efter andra världskriget (Moosavi 2015b, 1921), han pekar till exempel på skillnader i upplevelse mellan vita och svarta konvertiter. Moosavis forskning visar att en vit konverterad muslim kan återsasifieras som färgad på grund av sin religionstillhörighet. Det kan då tolkas som att vithet är ett spektrum och att vithetens renhet kontamineras av islam. (Moosavi 2015b, 1922–1923). I den brittiska kontexten som Moosavi presenterar verkar muslim och pakistanier nästan vara utbytbara begrepp och Moosavis respondenter uppger att de behandlas som att de inte bara bytt religion utan etnicitet eller nationalitet också. Han fäster uppmärksamhet vid att också de återkommande frågorna, kommentarerna och antagandena om konvertiterna som utlänningar är ett uttryck för ett synsätt där islam och vithet är varandra exkluderande. (Moosavi 2015a, 43). Moosavi (2015b, 1924) anmärker att respondenterna i hans intervjuer ofta omtalar vita människor som de och dem, och att de på så sätt själva också tar avstånd från vitheten. Å andra sidan noterar Moosavi (2015b, 1925) också att konvertiternas vithet gör att de sticker ut i muslimska sammanhang, och att de inte alltid upplever att de passar in där. En position som kan beskrivas med intersektionalitet uppstår.

Hat mot eller rädsla för muslimer och islam kallas islamofobi, men definitionen är inte alldeles entydig och det råder inte total konsensus om begreppet ens i forskarvärlden (Larsson 2005, 79–80). Kritiken mot islamofobi som begrepp är till exempel att användandet av begreppet kan förstärka muslimers känsla av att omvärlden är emot dem och på så sätt kultivera negativa relationer mellan muslimer och icke-muslimer (Larsson 2005, 91–92). Självt tycker jag att det här känns som ett ganska tunt motargument för att tala om islamofobi. Med samma argumentation kunde man skipa begrepp som antisemitism och homofobi också, men det betyder inte att vissa folkgrupper inte fortfarande skulle uppleva diskriminering på de här grunderna. Islamofobi kommer således att användas som ett stödande begrepp i analysen.

Islamofobin konstruerar diskursivt alla muslimer som en homogen grupp. Islam blir muslimernas essentiella identitet, viktigare än allt annat. Om den religionen sedan dessutom beskrivs som obotligt ond skapas den rasistiska islamofobin. (Gardell 2010, 82). Moosavi (2015a, 42) beskriver islamofobi som diskret och subtilt. Hans respondenter upplever huvudsakligen att de inte utsätts för islamofobi och en av orsakerna till det är enligt Moosavi (2015a, 48–49) att det sällan handlar om stora, fysiskt våldsamma attacker, utan snarare mindre, upprepade handlingar i vardagen. En annan orsak kan tänkas vara att de som forna medlemmar av majoriteten är bekanta med majoritetens tänkesätt också. Om islamofobin ofta är subtil kan det antas att alla former av diskriminerande eller rasistiskt beteende riktat mot

islam som religion borde tas på allvar. Moosavi (2015a) använder sig av begreppet vardagsrasism, myntat av Philomena Essed år 1984.

Begrepp: Vardagsrasism och femonationalism

I Esseds (1991) teori är rasism mer än bara struktur och ideologi. Vardagsrasismen kombinerar en förståelse för rasismens ideologiska grund med hur den reproduceras genom attityder och handlingar i vardagen. Vardagsrasismen skiljer sig från rasism i övrigt genom att den endast består av systematiska, återkommande och bekanta handlingsmönster (Essed 1991, 3), så som subtil islamofobi gör. Eftersom vardagsrasism är konstanta handlingar och attityder går de enligt Essed (1991, 3) att generalisera, och därför är erfarenhet hos dem som utsätts för rasismen viktig för den vetenskapliga förståelsen. Hennes fokus ligger inte på rasistiska individer, något som hon tycker att är en förenkling av problemet. Istället uppmärksammar Esseds forskning rasistisk praxis i samhället. Det är enligt Essed (1991, 7) ett problem att rasismstudierna så länge har fokuserat på makroperspektiv och inte sett individen. Esseds vardagsrasism är intersektionell. I *Understanding Everyday Racism* (Essed 1991) poängterar hon kraftigt att rasismen är könad, sexismen är rasifierad. Parallellt med begreppet vardagsrasism har också kulturrasism och institutionell rasism använts (Diaz 2005, 22).

Det andra viktiga teoretiska begreppet i den här avhandlingen är femonationalism (se Farris 2017). Femonationalism avser ett slags rasism maskerad som feminism. Sexism definieras som något som bara den Andre, invandraren, muslimen har. Det är enligt Maja Sager och Dina Mulinari (2017, 150) ett slags västerländskt hegemoniskt feministiskt synsätt som bottnar djupt i vita privilegier. Femonationalismen behövs som perspektiv i sent 2010-tal i och med att det allt mera i politiken och i samhället syns hur extremhögerpartier, för att framstå som mera rumsrena, anklagar muslimska män för att vara bakåtsträvare och inte respektera kvinnor (Farris 2017). Det här möjliggörs när de nordiska länderna, som Honkatukia och Keskinen skriver (2018, 2), baserar sin nationella identitet på toppprestationer i jämställdhetsfrågor. Jämställdhet konstrueras som en identitetsfråga, rotad i finsk kultur och

historia, skriver Salla Tuori (2007, 22), Finland ser sig som en global föregångare i genusfrågor.

Sara R. Farris (2017, 74–75) beskriver sin femonationalism genom sexualiserad rasism, där det görs en skillnad på manliga och kvinnliga Andre. Manliga Andre är farliga för nationen och är bortom all räddning, medan kvinnorna är undertryckta offer och ägodelar. Salla Tuoris forskning (2007, 32) visar till exempel invandrarkvinnan som ansvarig för att närma sig finskheten och ta med sig god multikulturalism, medan något fortfarande måste finnas som motpol och den Andre. Genom att omtala fenomenet i termer av Självet och den Andre istället för att säga européer/finländare och invandrare vidgas femonationalismens räckvidd. Edward W. Said (1993) ger vokabulären för att förstå islam som Europas Andre så att det är religionen islam, inte den praktiserande muslimens (ursprungliga) nationalitet som står i fokus. Orientalismen erbjuder på det sättet redskap för att förstå också konvertiter inom ramen för femonationalism.

Sexualiserad rasism får ett uppsving varje gång vitheten som norm känner sig hotad, och i Europa ser vi kulturella bilder till exempel av svarta invandarmän som våldtäktsmän. Den rasifierade kvinnan å sin sida är den vita mannens rättighet. Både nationalister som vill försvara sin rasism och självutropade feminister som dras mot främlingsfientlighet upprätthåller femonationalism (Sager och Mulinari 2017, 151). Maja Sager och Dina Mulinari visar i sin artikel (2017) hur rasismen i Sverige har kommit till ett vägskaal där rasism fortfarande ofta går hand i hand med aversion mot feminism, men det har framkommit nya tänkesätt där femonationalismen möjliggör att försvara rasism i finrummet med hjälp av skenbar feminism: femonationalism.

Genom att bygga vidare på tankar av semiotikern Massimo Leone föreslår Sara R. Farris (2017, 69) att aristokratins fall och borgerskapets uppgång är relaterade till den förändrade bilden av kvinnan som symbolisk representant för nationen. Aristokratins tid hade porträtterat monarkin i termer av drottningar och gudinnor, medan den moderna nationen kom att personifieras av en kvinna av folket. Nationalstaten behövde en mera jordnära symbol än drottningen; för att den inte skulle uppfattas som elitistisk, men också för att nationalstaten uppfattades som konstlat själlös och rationell. I Finlands fall kan som nationsrepresentanter till exempel nämnas Edvard Istos målning *Hyökkäys* (1899) som föreställer en ljushårig kvinna i vit klänning och blått skärp som håller en lagbok och blir attackerad av en örn som symboliskt fått representera Ryssland. Ett modernare exempel kunde vara den bloda

bondflickan i folkdräkt, den så kallade Elovena-tyttö från havregrynsförpackningarna. Varken kvinnan i *Hyökkäys* eller Elovena-paketets flicka presenteras som rik eller märkvärdig.

Nationalstaten är vad som legitimerar staten. Staten kan egentligen vem som helst få tillträde till, medan nationens medborgarskap ofta kräver att man är född i staten, argumenterar Farris med uppbackning av den italienska sociologen Tamar Pitch (Farris 2017, 70). Kvinnans plats i nationalstaten är viktig eftersom hon förpassas till det privata och får i uppgift att reproducera nationen. Genom en rad exempel visar Farris (2017, 71–72) att familjen som institution är extra viktig för nationalismen och att kvinnan därför inte är en individ lika mycket som hon upprätthåller kollektivet. Att utbilda invandrade kvinnor i värdlandets seder och bruk blir då vitalt för att också framtida generationer ska integreras, något som kommit att ses som en skyldighet snarare än en rättighet under det nya millenniet (Farris 2017, 90).

Muslimska kvinnor som bär huvudduk utsetts för intersektionen av rasism och sexism i Farris femonationalism. Huvudduken är en konkret markör för den rasifierade kvinnans undertryckthet, och genom att ”emancipera” henne, som till exempel i franska Algeriet, genomför den vita mannen en sorts kulturell, och ofta också fysisk, våldtäkt. Den vita mannens önskan om att muslimska kvinnor ska ta av sig huvuddukarna kan enligt Farris (2017, 75–76) ses som en fantasi om att dominera deras kroppar. Den vita mannen blir en räddare och Kassam och Mustafa (2018, 78) beskriver hur det kan ses som en skyldighet för feminister eller till och med för staten att rädda muslimska kvinnor från den förtryckande, ojämställda huvudduken.

2. Metod och material

Kapitelinnehåll: Kapitlet inleds med ett avsnitt om datainsamlingsmetoden intervju och om etiska frågor som berörs i den här forskningen. Nästa underkapitel presenterar respondenterna och forskningsprocessen. Kapitlet avslutas med två underkapitel om analysmetoden diskursanalys, varför den används här och hur.

Forskningsetiska frågor med intervju som datainsamlingsmetod

För att besvara forskningsfrågorna om hur finska konverterade muslimska kvinnor definierar sig själva i förhållande till religion och finskhet och hur de kategorierna definierar de konverterade kvinnorna har jag utfört intervjuer, transkriberat dem, tematiserat materialet och sett på det med diskursanalytiska verktyg. Forskningsobjektet, de konverterade muslimska kvinnorna, hade kunnat bemötas på något annat sätt också, till exempel enbart över e-post eller genom något frågeformulär. Jag valde intervjun för att jag upplever att den som metod bäst uppfyller mina behov av utrymme för respondentens fria berättande. En annan poäng är att all tidigare forskning om konverterade muslimer också verkar använda sig av intervjuer för att verkligen komma på djupet av den konverterade erfarenheten.

Är intervjun objektiv som metod? Måste den vara det? Steinar Kvale (1996, 66) drar slutsatsen att intervjun varken är objektiv eller subjektiv; den är intersubjektiv och baserar sig på växelverkan mellan forskare och respondent. Det är enligt Kvale (1996, 120) viktigt av forskningsetiska skäl att som forskare reflektera över hur ens egen person påverkar intervjusituationen – vilket jag gjort i underkapitlet om forskningens respondenter.

Phillips och Hardy (2002, 10) påminner också om att diskursanalysen, analysmetoden, har en reflexiv natur. En diskursanalytisk studie undersöker alltså ofrånkomligen också sig själv på grund av metodologins socialkonstruktivistiska grund. Forskningssituationen i sig är del av diskursen på samma sätt som det informanterna berättar är det. Forskaren deltar på så sätt i konstrueringen av diskurser och tar förmodligen en hel del för sanning utan att ordentligt reflektera över det (Winther Jørgensen och Phillips 2000, 28). Steinar Kvale (1996) erbjuder

en metafor där intervjuaren i en forskningssituation är en resenär. Det finns ingen essentiell, orörd kunskap att gräva fram, men resenären vandrar runt i landskapet som antingen är bekant eller obekant, hen kan ha en karta, en metod, som leder henom till någon specifik sevärdhet. När forskaren återvänder hem är berättelserna hen har från resan färgade av hens egna värderingar och uppfattningar om vad som är viktigt. Likadant blir det enligt Kvale (1996) med diskursanalytisk forskning.

Respondenten ska få förbli anonym, både för sin egen skull och för forskningens – det handlar ju inte om en fallstudie, utan om något som antas kunna generaliseras till någon grupp av människor. Det är forskarens uppgift att skydda respondentens identitet genom att anonymisera forskningsrapporten och hemlighålla allt intervjumaterial. En persons inspelade röst är ett direkt kännetecken, liksom personens namn och adress, och ska inte läcka ut (Kuula 2011, 81).

I likhet med annan forskning är det i en intervjusituation viktigt att ha respondentens informerade samtycke till att medverka i forskningen. Respondenten måste vara medveten om att hen kan välja att inte besvara en fråga eller att avbryta intervjun när som helst, och också i efterhand dra sig ur forskningen. De etiska frågorna i en intervjusituation varierar med forskningens tema. För mig som forskare är det viktigt att grunden för forskningen är att göra någonting gott för forskarvärlden, samhällets kunskapsnivå och dem som undersöks. Målet med att undersöka en viss folkgrupp kan inte vara att smutskasta den, det är inte etisk forskning. Ungdomsforskaren Veronika Honkasalo uppger sig till exempel aktivt sträva mot en antirasistisk forskningsetik, ”antirasistinen tutkimuseetos” (Honkasalo 2011, 49). I sin forskarroll tar hon ställning för feminism och mångkultur, och hon uppger sig inte kunna se det som avskilt från något odelat vetenskapligt (Honkasalo 2011, 58). Vad gäller min forskning, är religiösa övertygelser enligt personskyddslagen känsligt material, och till exempel Arja Kuula (2011, 91–92) rekommenderar att behandling av sådant material görs med skriftlig överenskommelse forskare och respondent emellan.

Mina respondenter understryker att de uppskattar att jag har utfört den här forskningen. Efter att ljudinspelaren blivit avstängd frågade de mig hur jag har valt avhandlingens tema och sa att jag gjorde ett viktigt arbete. Också i efterhand per e-post har jag fått tack och lyckönskningar från respondenterna. De var ivriga och sa att de alltid deltar i liknande forskningsprojekt när de kan, för att hjälpa någon, men också för att sprida kännedom om

islam i Finland. Det är viktigt för mig att respondenterna kan se ett värde i att avhandlingen blir skriven.

Forskningens respondenter

I juli 2018 utförde jag min forsknings sju intervjuer. Intervjuerna genomfördes på olika caféer som antingen jag eller den intervjuade föreslagit. Eftersom ingen annan än jag själv behöver lyssna på inspelningarna och de inte arkiveras är bakgrundssorlet inget problem. På papper har jag underskrifter som bekräftar varje respondents informerade samtycke till intervjun. Intervjuerna är alla omkring en timme långa och inspelade med en pålitlig ljudinspelare. De intervjuade utlovades ingen ersättning för att de ställde upp, men jag erbjöd dem alla kaffe med tilltugg på cafét, något som vissa artigast avböjde medan andra lät mig bjuda.

Via min handledare Veronika Honkasalo hade jag fått e-postadresser till några framträdande personligheter inom Finlands muslimska och mångkulturella gemenskap. Jag kontaktade dem via e-post och som med en snöbollseffekt fick jag fler e-postadresser. Det var till en början inte lätt att hitta personer att intervjua. Av mina sju intervjuobjekt hade jag personligen kontaktat en konvertit per e-post, fem hittade själva min intervjukallelse på Facebook, och en hörde om projektet av en vän som jag redan hade intervjuat. Facebook visade sig vara den stora guldgruvan. De framträdande personligheterna inom den muslimska och mångkulturella gemenskapen i Finland erbjöd att sätta upp min kallelse i slutna grupper för anti-rasism och mångkultur. Det här gav mitt projekt legitimitet och kvinnorna skickade e-post åt mig och skrev att de var ivriga och intresserade av att ställa upp på intervju.

När kallelsen till mitt projekt lades ut på Facebook förberedde jag mig på att eventuellt få ta emot kritik av anonyma internetanvändare som inte uppskattar vårt lands mångkultur. Facebook är en förhållandevis öppen plattform och intervjukallelsen publicerades med mitt namn. Jag hade varit ett lätt offer för hatmeddelanden, men ”hope for the best but expect the worst”, som de säger i filmerna. Jag är lättad och positivt överraskad av att jag inte fick ett

enda osakligt meddelande. Delvis kan avsaknad av ful respons bero på att det inte var jag själv som marknadsförde min forskning i Facebook-grupperna, det var min handledare och en av de framträdande figurerna inom mångkultur i Finland. Det hade då inneburit ett extra steg att skriva negativa kommentarer åt mig, forskaren.

Statistikcentralen i Finland har ingen statistik om konverterade muslimer i Finland, inte antal och ingenting om könsfördelning, ålder, utbildning eller hemort. Mina respondenter är finska kvinnor i den ungefärliga åldersgruppen 20–30 år. En av respondenterna är född i ett annat nordeuropeiskt land men flyttade i unga år till Finland och har bott här sedan dess.

Respondenterna hade när intervjuerna utfördes varit muslimer allt mellan ungefär ett och tio år. Majoriteten av de intervjuade är hemma från en mindre ort men nu bosatta i huvudstadsregionen, eller i Åbo, där en av intervjuerna utfördes. Fyra av de sju kvinnorna har småbarn, fem av sju bär huvudduk dagligen. För att skydda respondenternas identitet ska inga namn eller direkta kännetecken ges ut. De fingerade namn som i den här avhandlingen används är Tuuli, Ronja, Laura, Linda, Netta, Daniela och Hanna.

I en intervjusituation blir det viktigt att fundera på sin egen roll som forskare. Jag vill varken viktimisera, demonisera eller advocera för gruppen konverterade muslimer. Som forskare vill jag ge röst åt en grupp som sällan hörs och jag vill sprida ljus över strukturer som sällan ses ur den här vinkeln. Jag är en utomstående som med öppet sinne söker förståelse i en viss fråga. Mina uppfattningar och tankar ska inte stå i fokus. Som utomstående finns det saker som jag inte kan förstå eller som respondenterna inte vill berätta för mig, eller inte förstår att jag inte känner till innan jag frågar. Samtidigt har jag en fördel, för om jag var mera insatt skulle jag inte fråga om de saker som är självklara för en invigd, men ändå av intresse för forskningen. Jag är inte konverterad, inte muslimsk och inte troende. Jag har därför varit tvungen att läsa på en del för att inte framstå som dum eller ställa irrelevanta frågor. Min position ter sig ändå inte totalt främmande för respondenterna, eftersom de precis som jag är kvinnor som vuxit upp tillhörande landets religiösa normala. Som utgångspunkt har jag att lita på respondenterna. Jag utgår från att de svarar på mina frågor ärligt och efter bästa förmåga, samtidigt som jag räknar med att det finns sådant som inte sägs explicit men som analys av intervjumaterialet kan avtäcka.

I min forskning hade jag förmodligen enorm fördel av att vara kvinna. Det finns en risk att de muslimska konvertiterna inte hade varit lika ivriga att få berätta om sina erfarenheter om intersektionerna mellan rasism och sexism om jag var en vit finsk man. Möjligen drog jag

också nytta av att intervjuerna inte utfördes på mitt eget modersmål. Vi skötte intervjuerna på finska, och det hörs tydligt att jag är svensktalande. Genom att inte gömma min språktillhörighet gjorde jag mig mänsklig. Respondenten var inte den enda som var ”annorlunda” och jag var inte en skrämmande auktoritet, utan en annan kvinna. Risker där är att bli för förtrolig. Det var inte heller min mening att överge min forskarroll och gå över till att vara väninna. Det är en balansgång, och jag tror att jag navigerade den med varierande framgång genom de första två-tre intervjuerna tills jag hittade en mellanväg som kändes rätt för mig.

Intervjuerna är transkriberade av mig och de citat som används i den här avhandlingen är översatta till svenska av mig. Jag har valt att både behålla den finska originaltexten och förse läsaren med en översättning. Jag tycker att en studie i finskhet förtjänar finskan och jag vill att också svensktalande som inte kan finska ska förstå citaten. De finska originalcitaten hittas i fotnoterna. I transkriberingsskedet gjorde jag valet att lämna bort majoriteten av alla ”niinkun”, ett specifikt utfyllnadsord som betyder liksom. Om de inte behövdes för att förstå sammanhanget eller tonen lämnades utfyllnadsorden bort, det här är trots allt inte en lingvistisk analys.

Efter att intervjuerna var transkriberade läste jag igenom dem med färggranna tuschpennor i handen och plockade ut avsnitt som anknyter till olika teman som jag ser som extra viktiga. På så sätt har jag manuellt tematiserat intervjuerna som sammanlagt uppgår till rejält över hundra sidor text. Analysen är sedan gjord utgående från de här citaten och med en stadig grund i teori och tidigare litteratur.

Varför diskursanalys?

Som analytiskt verktyg synliggör diskursanalysen maktbalanser. Vem är det som har vissa åsikter om muslimer, till exempel, eller hur blir frågan om huvudduk central? Kopplat till de här ämnena har i synnerhet den feministiska diskursen om religiös huvudduk enligt

Honkasalo (2011, 31) varit hetsig. Honkasalo sammanfattar det som att huvudduken antingen ses som ett rebelliskt ställningstagande eller som underkastelse. I bestämda sammanhang är antagligen endera av diskurserna dominerande, åtminstone enligt teori av Norman Fairclough (2001, 4). De flesta av mina respondenter bär oftast eller alltid huvudduk. Det var inte ett tema jag planerade att ta upp i intervjuerna eftersom jag var rädd för att det skulle bli för personligt, och kanske inte ens helt relevant eftersom mitt fokus inte ligger på religionstolkning. Huvudduken visade sig ändå bli central i mina respondenters erfarenhetsberättelser om att vara muslim i Finland. Huvudduken är en synlig markör och ofta en konversationsstartare.

Frågorna som ställs i diskursanalys börjar i regel med hur; hur skapas fenomenet finsk muslim? Det leder till mångsidiga användningsmöjligheter. Olika aspekter av analysmetoden ska kunna ta med diskursens kontext och på så sätt synliggöra statiska sociala praktiker och social förändring (Fairclough 2001, 5). Diskursanalys kan också användas för att synliggöra aktörskap eftersom den belyser maktstrukturer i samhället (se Honkasalo 2011, 30). Vem har aktörskap, hur tar en person aktörskap i en viss situation eller inom ett visst samhällsområde?

En intressant iakttagelse slog mig redan när jag utförde intervjuerna. Ämnet kommer upp i igen i följande avsnitt om diskursanalysens användningsmöjligheter och i analyskapitlets del I. Även om en del av mina respondenter har konverterat till islam i samband med att de lärt känna en muslimsk man och inlett ett förhållande med honom var alla noga med att påpeka att de konverterade för sin egen skull. Det ledde till att den här mannen ofta blev ett samtalsämne respondenterna ville undvika. Diskurs-begreppet kan hjälpa till i analysen av den här sortens frågor. Som Sara Hagström Yamamoto skriver (2010, 18), "[m]änniskor tänker inte alls alltid enligt diskursernas fixerade betydelsesystem men måste förhålla sig till dem", mina respondenter kan inte ställa sig utanför att de kommer att uppfattas ha konverterat för kärlekens skull. Ett sätt att ändra bilden av invandrarkvinnor som offer har enligt Honkasalo (2011, 30) varit att tänka i termer av aktörskap, och det här torde vara sant också för kvinnor som kodas som annorlunda på grund av religionstillhörighet. Trots att det finns en man med i bilden kan kvinnorna ha aktörskap att konvertera för sin egen skull.

Sara Hagström Yamamoto har i sin doktorsavhandling (2010) använt diskursanalys som metod för att analysera ett ämne som påminner om mitt. Avhandlingen behandlar identitetsskapande i norra Sverige. Hagström Yamamoto har studerat svenskhet, samer, kväner och den norrbottniska identiteten genom texter, i all synnerhet skolornas

historieböcker. Hagström Yamamotos disciplin är arkeologin, men hon talar med en samhällsdebatt som är aktuell i dag. Hagström Yamamotos avhandling (2010) innehåller den svenska vokabulären för etnicitet och identitet, och mellanläget mellan olika identiteter – att vara svensk och same, eller finsk och muslim. Hagström Yamamoto (2010) använder sig av Laclau och Mouffe (huvudsakligen *Hegemony and Socialist Structure* (1985)). Hon vill ta fatt på begreppen svenskhet, samiskhet, kvänskheter och norrbottniskhet genom att som hon säger göra dem till ”knuttecken”. De har ingen betydelse utan sammanhang och de bildar ”ekvivalenskedjor” när de länkas ihop med andra begrepp som ger dem mening. Ofta skapas meningen genom negationer, att vara svensk är motsatsen till att vara x. (Hagström Yamamoto 2010, 16). Motsvarande knuttecken i min avhandling kunde vara muslimsk och finsk.

Enligt Hagström Yamamotos argumentation (2010, 24) skapar diskurserna det som uppfattas som egentlig svenskhet. Vissa sätt att vara och leva på faller utanför svenskheten, totalt eller delvis, och speciellt livet i norr verkar ha blivit definierat som icke-svenskt. ”Det finns så många ’verkligheter’ som inte kommer fram i en diskurs”, skriver Hagström Yamamoto (2010, 28). Hennes exempel gäller skapandet av svenskhet i motsats till samiskhet, där bofasthet och nomadism, jordbruk och renskötsel ses som inkompatibla. Diskursen skapar dikotomier, men i verkligheten är de ovannämnda inte alls uteslutande praktiker, vissa samer driver till exempel jordbruk. Motsvarigheten i min forskning är hur den beskrivning av finskhet som den rådande diskursen erbjuder verkar utesluta muslimsk trosuppfattning och religiösa praktiker som till exempel att använda huvudduk. Det verkar plötsligt vara motsägelsefullt att vara både finsk och muslim, både svensk och same.

Veronika Honkasalos avhandling om mångkulturellt ungdomsarbete i Finland (2011) berör liksom min forskning frågor om var finskhetens gränser dras. Honkasalos forskningsobjekt är invandrarflickan, ”maahanmuuttajatyttö”, men hon förhåller sig hela tiden kritiskt till begreppet eftersom de implikationer om genus och mångkultur som det för med sig också är en del av forskningen (Honkasalo 2011, 25). Istället för invandrarflicka använder Honkasalo till exempel också begreppet mångkulturell ungdom, ”monikulttuurinen nuori”, vilket breddar definitionen (Honkasalo 2011, 25–26). I avhandlingens inledning reflekterar Honkasalo kring begreppens betydelse, både i frågan om hur exakta de är och gällande vilken maktbalans de skapar. Att reflektera över sina egna begrepp är en socialkonstruktivistisk hållning som lätt paras ihop med diskursanalysen. Ett par av mina respondenter berättar att de inte använder begreppet konvertit, eftersom alla enligt muslimsk tro är födda som muslimer, ett bättre ord

kunde då vara till exempel ”återvänd”. Orsaken till att jag ändå använder begreppet konvertit är att jag uppskattar hur beskrivande det är. Andra forskare har också använt det samma, eller ”convert” på engelska, så min avhandling passar in i en vetenskaplig diskurs. Mina respondenter har inte heller någonting emot att andra talar om religiös konversion (Laura 9.7, 7 och Linda 10.7, 2).

Diskursanalysens historia och användning

Diskursanalysen är inte en entydig analysmetod som kan användas på bara ett sätt. Ordet diskurs har två betydelser. Dels avser det en semiotisk kategori, och dels är en diskurs en genre i det sociala livet (Fairclough 2001, 2). När det kommer till diskursanalys fokuseras det på den senare betydelsen. Nelson Phillips och Cynthia Hardy (2002) sammanfattar begreppet diskurs i meningen “[w]ithout discourse, there is no social reality, and without understanding discourse, we cannot understand our reality, our experiences, or ourselves” (Phillips och Hardy 2002, 2). Texter – vilket när det handlar om diskursanalys kan betyda skriven text, tal, bild eller någon annan form av förmedlat budskap – är inte meningsfulla i sig, utan får sin betydelse genom sin samverkan med andra texter. Diskurser är system av sammanlänkade texter; hur de produceras, sprids och tas emot; och hur de skapar någon aspekt av verkligheten. Phillips och Hardy (2002, 3) förklarar det med Foucaults (1972, 193) klassiska exempel om hur det inte fanns någon uppfattning om ett undermedvetet innan den psykologiska diskursen på 1800-talet skapade det som koncept.

Phillips och Hardy (2002, 3) vill se diskursanalys som en metodologi: en metod och en epistemologi. Det innebär att diskursanalys är ett sätt att se på världen, och inte bara ett sätt att studera den på. Marianne Winther Jørgensen och Louise Phillips (2000, 10) säger samma sak med andra ord; enligt dem är teori och metod sammanlänkade till ett fullständigt ”paket” när det kommer till diskursanalys. Även om genomtänkt blandande kan vara motiverat ska metod och teori höra ihop.

Winther Jørgensen och Phillips betonar att ”[i]ngen diskurs är en sluten enhet” (2000, 13).

Olika diskurser existerar parallellt och tävlar med varandra om tolkningsföreträde.

Diskurserna skapar verkligheten, men med ett ganska bra exempel om en översvämning visar författarna att verkligheten också på sitt sätt kan finnas utanför våra diskurser.

Väderfenomenet översvämning existerar oberoende av i vilken diskurs vi placerar den.

Översvämningen kan ses som en del av miljödiskursen där människornas handlingar orsakar naturkatastrofer; den kan ses som en del av kritiken mot myndigheter som inte är förberedda för olyckor; översvämningen kunde vara högre maktens straff och ett bevis på deras existens – oberoende vad vi kallar den finns vattenmassorna på gatorna och fälten kvar. (Winther Jørgensen och Phillips 2000, 15).

“The linguistic turn” är ett begrepp som beskriver ett paradigmskifte i hur vi uppfattar språk. Enkelt uttryckt är vi inte längre bara intresserade av hur språket påverkar människor, utan också av hur människor påverkar språket. Skiftet uppskattas ha skett under 1900-talets andra hälft, men idéerna kan spåras tillbaka till Ludwig Wittgenstein (se Wittgenstein 2010) och början av seklet. (Phillips och Hardy 2002, 12–13). De senaste åren har diskursanalytisk teori i synnerhet fokuserat på samspelet mellan mening och makt (Phillips och Hardy 2002, 14), vilket kan tänkas öppna möjligheter för intressant samhälls- eller politisk analys. Vad innebär det att den muslimska huvudduken ges en viss betydelse, till exempel.

Vissa låter diskursbegreppet omfatta också annat än språk, till exempel ekonomi och infrastruktur (Winther Jørgensen och Phillips 2000, 25–26). I Hagström Yamamotos diskursanalytiska studie av svenskhet och samer (2010) tar hon till exempel upp hur skolan för nomadiserande fjällsamer i byn Killinge byggt boende för barnen. Ingången till internatboendet är inte mot byn utan bortåt, mot vildmarken, som för att skapa en skillnad mellan samiskt (natur) och svenskt (bebyggelse) (Hagström Yamamoto 2010, 29). Det här är materiella skillnader i rummet som Hagström Yamamoto ser som del av diskursen, medan hon ändå minns att det rör sig om fysisk struktur snarare än om språkliga begrepp.

Klassikern inom diskursanalys, Norman Fairclough, skulle skilja på infrastruktur och diskurs. ”Diskurs står således i ett dialektiskt förhållande till andra sociala dimensioner”, så beskriver Winther Jørgensen och Phillips (2000, 71) Faircloughs kritiska diskursanalys. En kritisk diskursanalys kan fokusera antingen på den strikt lingvistiska sidan av en text, eller på det bredare meningsbygget. Den här avhandlingen tar främst i bruk den senare användningsmöjligheten.

Till skillnad från vissa andra perspektiv både skapar och skapas Faircloughs diskurser i samverkan med vad han kallar social struktur. Sociala strukturer innefattar diskurser, men också andra sociala relationer och fysiska praktiker överallt i samhället. Diskursen i sig är för Fairclough enbart lingvistisk och begreppet omfattar inte till exempel ekonomiska svängningar eller arkitektur, även om de olika fenomenen påverkar varandra (Fairclough 2001, 10). Faircloughs kritiska diskursanalys bygger på noggrann textanalys av enskilda verk, plus deras relation till samhället i övrigt (Winther Jørgensen och Phillips 2000, 71–72).

Iver B. Neumann (2003) listar sex punkter för att utföra en diskursanalys, huvudsakligen handlar det om förhandsarbete. Forskaren ska se till att hen har kulturell kompetens på det tilltänkta området; läsa sekundärlitteratur så att hen vet vilka klassikerna som alla refererar till är, och läsa också dem; söka upp diskursens ”liv och rörelse”; avgränsa diskursen – också i tid – och motivera sitt val; bokföra de verkligheter eller representationer som den valda diskursen har skapat; och fundera på hur diskursen genomsyras av makt. Det här har jag gjort i avhandlingens kapitel 1. Bakgrund som behandlar teori och tidigare forskning. Phillips och Hardy (2002, 60) rekommenderar att diskursanalytisk forskning inleds med en explicit och tydlig forskningsfråga.

En aspekt av diskursen är också det som lämnas osagt, tystnaderna. Ibland kan något lämnas osagt bara för att det inte är relevant, och ibland för att den som talar medvetet eller omedvetet vill förminska aspekten i fråga. I intervjuerna med konvertiterna kom det här extra tydligt fram när kvinnornas introduktion till islam diskuterades. Några av respondenterna hade träffat en muslimsk man och lärde känna honom parallellt med att de bekantade sig med religionen. Det här var inte något respondenterna gärna var öppna om, eftersom det understryker en fördom om den konverterade kvinnan. Som Netta säger så är den stereotypen djupt rotad, ”Jo, och alltså jag tänkte så här själv också! Om jag såg någon kvinna som helt tydligt var finsk, med duk på huvudet, nog tänkte jag genast att hon har en muslimsk man, säkert någon hemsk arab [skratt] (Netta 14.7.2018, 4)². Därför undviker Netta att ta upp sin man om någon frågar varför hon konverterade och hon vet att hon just då inte har tid att förklara hela konversionen. Det omedelbara antagandet att en kvinna konverterat till islam på grund av en man förminskar hennes eget aktörskap och undertrycker kvinnors rätt och

² ”Joo ja siis minä itsekin ajattelin niin! Jos näin jonkun naisen, joka oli selvästi suomalainen, huivipäinen, kyllä minä ajattelin heti, että hänellä on muslimimies, varmaan joku kauhea arabi [skratt]”

möjlighet att handla – mera om det i analyskapitlets del I. Den semistrukturerade intervjun som materialinsamlingsmetod och diskursanalys som analysmetod gör att också tystnaderna blir intressanta. Jag tvingade inte fram några samtalsämnen, till exempel frågan om huvudduk kom upp endast för att respondenterna valde att tala om det.

3. Analys: ”De frågar bara vem som har tvingat dig att bära huvudduk”

Kapitelinnehåll: I det här kapitlet presenterar jag min egen forskning: intervjuerna jag har gjort med de sju konvertiterna. För att besvara forskningsfrågorna presenteras materialet med fokus på två huvudsakliga teman: de konverterade kvinnornas identitetsskapande i det första underkapitlet; och en bredare vinkel med fokus på samhället i det andra. Kapitlen går in i varandra, men grovt skuret besvarar del I den första forskningsfrågan (Hur definierar finska konverterade muslimska kvinnor sig själva i förhållande till sin finskhet och sin religion?) medan del II besvarar den andra (Hur definieras de finska konverterade muslimska kvinnorna av finskheten?). Del I har ett underkapitel med fokus på vad finskhet innebär för konvertiterna och hur de uppfattar infödda muslimer. Del II har ett underkapitel om huvudduken och ett om sexism.

Det finns mycket jag hade kunnat ta fasta på i mina intervjuer med de konverterade kvinnorna. Planen var från början att fokusera på finskhet. Den ursprungliga forskningsfrågan ”Hur upplever konverterade muslimska kvinnor i Finland att samhället ser på dem som konverterade muslimer?” skulle i huvudsak ge en bild av finländskhet, finskhet och hur mycket vårt samhälle tolererar och accepterar. Hur jag ville tackla den ursprungliga forskningsfrågan syns i intervjuguiden (Bilagor, bara på finska) i frågor om vad finskhet betyder eller vad finländare tycker att islam betyder. Jag ville intervjua specifikt konverterade muslimer om finskhet eftersom jag utgick från att de kunde ha ett intressant perspektiv med förståelse för både finskheten och finskhetens så kallade Andre, vilken i det här fallet är islam. Hanna Bäckströms examensarbete för masterexamen (2013) behandlar konverterade muslimer i Sverige, och hon fokuserar mycket på att passera som svensk eller att passera som muslim, men jag bestämde mig för att inte fokusera på den aspekten. I den här avhandlingens material är det inte ett tema som respondenterna tar upp.

I arbetet med att intervjua och transkribera utvecklades min förståelse för materialet och dess möjligheter. Intervjuerna med de konverterade kvinnorna ger inblick i en hel del intressanta teman som jag hade kunnat fokusera på. Vissa av dem kommer jag in på i det här kapitlet,

men alla har potential för grundligare undersökning. Mina respondenter talar om islam som enad, enande och islam som splittrat; de talar om hur omvärlden i många fall huvudsakligen har åsikter om deras barn, ”[i]nte tänker du väl sätta [huvudduk] på dina barn’ och ’nog får väl hen välja själv’ och ’inte fastar väl barnen hos er” (Tuuli 5.7.2018, 12)³; de talar om ett marknadsbehov för olika tjänster som i synnerhet muslimska kvinnor använder; och om hur sociala medier som YouTube och Facebook möjliggör att praktisk kunskap, som till exempel olika sätt att använda huvudduk, sprids till kvinnor som inte har muslimska släktingar, och hur de konverterade hittar varandra och gemenskap i olika Facebook-grupper.

Mest framträdande i materialet, och vad jag väljer att fokusera min analys på, är hur de finska konverterade muslimska kvinnorna definierar sin identitet i förhållande till finskhet och i förhållande till islam. I ett identitetsskapande som konverterad finsk muslim finns det inte något färdigt mönster att följa (t.ex. Ronja 9.7.2018, 12–13⁴; ”Jag har själv en sådan, att jag liksom inte vet vart jag på riktigt hör. Eller vad jag sen ska jämföra mig med. Nog måste man hitta [sin egen stig]. Eller, det har inte riktigt funnits någon som man kan jämföra sig med”).

Den andra delen av kapitlet är en ansats att med hjälp av begreppen vardagsrasism och femonationalism reda ut den respons de intervjuade kvinnorna får i vårt finska samhälle, alltså besvara den andra forskningsfrågan, ”hur definieras de finska konverterade muslimska kvinnorna av finskheten?”. Den sektionen har ett särskilt fokus på huvudduken, som fem av sju respondenter bär dagligen. Jag var orolig för att huvudduken kunde bli ett känsligt tema, och ett där jag som icke-muslim kunde vara ute på hal is, så under intervjuerna tog jag inte aktivt upp temat. Det visade sig ändå att mina respondenter har många tankar om ämnet och att merparten av den rasism de upplever har varit kopplad till huvudduken eftersom det är den markör som mest tydligt skiljer dem från en kristen eller ateistisk finländare.

Respondenterna råkar alla vara finstalande så jag använder det kortare, tydligare finskhet, istället för finländskhet. På finska är båda två ”suomalaisuus” och skillnaden i betydelse kom aldrig upp i intervjuerna som utfördes på finska. Ett av forskningens mål är att sätta fingret på

³ ””Et kai aio lapsillesi laittaa [huivia]’, ja ’kai hän saa itse valita’, ja ei kai teillä lapset paastoa”

⁴ ”Minulla on itselläni semmoinen, että en niinkun tiedä mihin minä oikeasti kuulun. Tai mihin minä sitten vertaisin itseäni. Kyllä se on ollut pakko keksiä [oma polku]. Tai, ei ole oikein ollut ketään sellaista, mihin voi verrata itseänsä”

hur de konverterade kvinnorna definierar finskhet. Det är inget entydigt begrepp. I den här avhandlingen används det inte som språkuteslutande.

I Konvertiternas identitet och aktörskap

En av den här forskningens kanske intressantaste iakttagelser är att de konverterade muslimska kvinnorna enligt sin egen utsago allt som oftast definieras genom sina män; allmänheten utgår ifrån att de har konverterat för någon annan, för en man. Det här kan – och kommer att – kopplas till feminism, rasism och det personliga aktörskapet hos de konverterade. Netta (14.7.2018, 4) erkänner att hon också själv som yngre utgick från att konvertiter valt islam på grund av sina muslimska pojkvänner och män och hon var övertygad om att hon själv aldrig skulle bli som de. Det är en seg fördom.

Kvinnorna tar emot frågor och kommentarer om sin konversion och varför de konverterat – oftast sprungna från att de bär den väldigt synliga och symboliska huvudduken – men som Daniela kommenterar så väntar inte den frågande på svar. När någon frågar varifrån de konverterade är ursprungligen eller om deras äkta män är muslimer är det inte en direkt och nyfiken fråga. Den frågande förväntar sig att få höra att en muslimsk kvinna inte är från Finland eller åtminstone att hon gift in sig i religionen.

[De] frågar inte på riktigt någon av de där frågorna. De frågar bara vem som har tvingat dig att bära huvudduk. Är det min man, är det mina föräldrar. Eller så varifrån du är, i så fall är det min kultur, jag bara måste bära huvudduk (Daniela 15.7.2018, 5–6)⁵.

Det lämnar inte mycket spelrum åt den konverterade kvinnan och hennes självbestämmanderätt att den frågande redan har en så tydlig bild av vad svaret på frågan ska vara. För att undvika de omedelbara tolkningarna om konversion på grund av någon annan

⁵ ”[He eivät] oikeasti kysy mitään noista jutuista. He vain kysyvät, että kuka minut on pakottanut pitää huivia. Että onko se mieheni, onko vanhemmat. Tai sitten mistä olet, niin sitten se on minun kulttuuritaustani, minulla on vain pakko pitää huivia”

brukar Netta inte alltid nämna sin muslimska man. Hon understryker att hon aldrig ljuger, bara lämnar bort en aspekt som bidragit till att hon hittade islam:

I vanliga fall när jag bara snabbt berättar för människor, om de vill veta om min konversion, så kan jag lämna bort att nämna att jag lärde känna min man, så att det inte kopplas ihop med det. Men... Förstås, när det här är en forskning och så, så vill jag berätta rätt (Netta 14.7.2018, 1)⁶.

Hon fortsätter:

Det är den första frågan som folk frågar, om min man är muslim. Jag är sådär mm joo, visst har jag en muslimsk man, men jag själv är också muslimsk, och jag är det inte på grund av att min man är det [skratt] (Netta 14.7.2018, 3–4)⁷.

När de konverterade kvinnorna förminskas till att bara ha konverterat på grund av en man känns det hemskt, berättar de. Tuuli (5.7.2018, 14) säger att hon aldrig skulle konvertera för någon annans skull, och att de som tror det totalt missar hur hon varit tvungen att ”kovettamaan ihoni”, skaffa sig tjockare hud för att orka och klara av att vara muslim i Finland, vilket ibland kan vara tungt.

Ett av de få gemensamma dragen som alla sju intervjuade kvinnor delar är att de betonar hur islam betyder mycket för deras personliga sinnesfrid. När de får berätta sin egen berättelse fokuserar de på hur de finner styrka, gemenskap och frid i sin tro. De har blivit bättre människor sedan konversionen och de har hittat något som de alltid sökt efter – något som mycket väl stämmer överens med Géraldine Mossières intervjumaterial (2018) med konvertiter i Frankrike och Quebec, Kanada. Också Alexander Stewart (2016) som har

⁶ ”Yleensä, kun kerron ihmisille vain nopeasti, jos joku haluaa tietää islamin kääntymisestä, niin saatan jättää mainitsematta sen, että tutustuin minun mieheeni, ettei sitä yhdistetä siihen. Mutta... tietysti, kun tämä on tutkielma ja näin, niin haluan oikein kertoa”

⁷ ”Se on se ensimmäinen kysymys, mikä ihmiset kysyvät, jos mieheni on muslimi. Olen sillein mm joo, kyllä minulla on muslimimies, mutta olen itsekin muslimi, ja en ole sen takia, että mieheni on. [skratt]”

studerat muslimska konvertiter i Kina bekräftar att konversionen ofta presenteras som ett länge övervägt, aktivt och pragmatiskt val av individen själv (Stewart 2016, 202). Stewart (2016, 205–206) visar dessutom att flera andra studier om konversion till islam från 1990- och 2000-talet har kunnat dra slutsatsen att konversionsprocessen ofta går gradvis och att konvertiten betonar sitt eget aktörskap.

Många av de intervjuade för min avhandling understryker hur letandet efter den rätta religionen tagit flera år. Vissa konverterade från kristendom, lutheranism, andra från att ha varit ateister eller agnostiker. De berättar om hur de läste böcker och forskade i islam och andra religioner. De flesta började med att söka efter svar i kristendomen, men fann dem slutligen i islam. Det här vill de berätta för mig, det är först när jag frågar som vi börjar tala om fördomar och rasism. Jag tolkar det som att den huvudsakliga poängen med religion för de här kvinnorna är den personliga inre friden, inte motsättningarna mellan islam och ett finskt samhälle.

Det här fokuset på det egna ansvaret och det långa, aktiva, rationella sökandet efter rätt religion kan tolkas som ett uttryck för aktörskap. De intervjuade kvinnorna valde inte islam i en handvändning och de vill göra det tydligt i intervjuerna. De ser sig sällan representerade och vill föra fram sin sida av berättelsen, utan att fastna i fördomar där kontentan är att någon annan alltid styr deras val att konvertera till islam eller att använda huvudduk.

Aktörskapsteori har använts för att bryta bilden av någon som ett offer (Honkasalo 2011, 30). De intervjuade kvinnorna lyfter fram sitt eget aktörskap i händelseförloppen som lett till deras religiösa konversion. Fokuset ligger då inte på konverterade muslimska kvinnor som siffror i statistiken eller på sociala trender, utan på kvinnornas egna val. De upplever ofta att de inte får vara huvudpersoner i sina egna berättelser, när det som hamnar i centrum ändå är den som omvärlden upplever att de har konverterat för, alltså mannen – alternativt konvertiternas familj när det kommer till vanliga frågor som ”vad tycker din mamma om att du bär huvudduk?”.

Konvertiterna i den här avhandlingen utövar aktörskap som både inre, personlig inställning och som aktiva handlingar, på det sätt som det beskrivs av Bjorn Hvinden och Rune Halvorsen (2018, 871–872). De uppfattar sig själva som aktiva och har använt mycket tid till att fundera på sin egen situation i världen. Dessutom utövar de aktörskapet aktivt när de till exempel går med i Facebook-grupper med andra finska konvertiter, startar klädföretag som

säljer täckande kvinnoplagg eller svarar på tal när främlingar i kollektivtrafiken har kommentarer på deras huvuddukar.

Motsägelsefulla dragningar som de mellan institutionaliserade strukturer och aktörskap blir ett tema i till exempel Caroline Howarths forskargrups studie om så kallade ”mixed British”, rasifierade personer med en vit och en svart förälder i Storbritannien (Howarth et al. 2014, 91). Det är spänningar mellan att vilja men inte kunna passa in, mellan att vilja och inte vilja vara annorlunda. Liksom de konverterade muslimerna i Finland rapporterar Howarths respondenter att de ibland passar in i den vita majoriteten och ibland rasifieras. Fokuset i Howarths forskargrups artikel (2014) är förhandlingen kring den personliga identiteten för någon som alltid är på gränsen eller samtidigt del av olika grupper. I enlighet med aktörskapsteori som den förstås av Hvinden och Halvorsen (2018, 871) är också den här introspektionen och det aktiva omdefinierandet och planerandet som konvertiterna och de som är ”mixed British” känner tecken på eget aktörskap.

Daniela berättar om hur alla fördomar och stereotyper som det finns om konverterade kvinnliga muslimer gör att det känns som att alla har en färdig bild av henne som person utan att känna henne alls:

Hen var sådär att joo, du påminner mig så mycket om min vän. Att bara för att vi båda är konvertiter så är vi liksom samma person. /.../ De tänkte på något sätt genast att de vet vad jag är. De tittade bara på mig sådär att du är nu en såndär konverterad, att vi vet vad du är /.../ folk erkänner på något sätt att människor är komplicerade och att människor har olika sidor, förutom genast om du har duk på huvudet så är de sådär [Daniela knäpper med fingrarna] aa, aa okej, jag vet! [skratt] (Daniela 15.7.2018, 13–14)⁸.

⁸ ”Hän on sillein, että joo, sinä muistutat minua niin paljon kaveristani. Että vain sen takia, että olemme molemmat kääntyneitä, olemme niinkun sama tyyppi. /.../ He jotenkin ajattelivat heti, että he tietävät, mitä minä olen. He vain katsoivat minua sillein, että sinä olet nyt semmoinen käännynäinen, että me tiedämme, mitä olet /.../ ihmiset jotenkin tunnustavat, että ihmiset ovat monimutkaisia ja ihmisillä on erilaisia puolia, paitsi heti, jos sinulla on huivi päässä, niin sitten he ovat sillein [Daniela knäpper med fingrarna] aa, aa okei, minä tiedän! [skratt]”

Hon fortsätter med att detsamma antagligen gäller för andra grupper i samhället också: ryssar, homosexuella män, vem som helst som är annorlunda och det finns rigida stereotypier kring. Daniela verkar slå huvudet på spiken när hon säger att folk i allmänhet inser att en person har flera sidor, men att någon som tillhör den Andre bara är en endimensionell, schablonartad representant. Islam är på många sätt Europas diskursivt konstruerade Andre (se Said 1993) och det kan till exempel utläsas i hur främmande människor omedelbart upplever att de känner en konverterad muslimsk kvinna som de aldrig har träffat förut bara eftersom de redan har en bild av vad islam omfattar. Som Mattias Gardell (2010, 82) poängterar när han beskriver islamofobi är en del av fenomenet att alla muslimer stryks över samma kam.

För att de konverterade muslimerna har valt sin tro på ett annat sätt än vad en infödd muslim har antas de vara ansvariga för religionen på ett annat sätt, går det att utläsa från respondenternas berättelser. Daniela säger att hon förväntas vara radikal eller totalt uppslukad av islam, på ett sätt som en gemene troende inte antas vara (Daniela 15.7.2018, 11⁹). Alla respondenter vittnar om att huvudduken i kombination med uppenbart finska anletsdrag verkar tolkas som en inbjudan för icke-muslimer att ställa frågor. De utses mot sin vilja till ambassadörer för sin tro. Linda (10.7.2018, 10) säger att hon är ”selvitysvelvollinen”, svarspliktig: att alla har rätt att veta allt om hennes liv eftersom hon bär huvudduk och det utåt syns att hon är muslim.

Netta håller med om att huvudduk handlar om representation, men ser det inte nödvändigtvis som ett minus. När hon har bestämt sig för att bära en synlig religiös symbol är hon enligt sig själv också ansvarig för den bild av muslimer hon utstrålar (Netta 14.7.2018, 9). Det är jämförbart med Synnöve Bendixsens etnografiska studie (2018) med unga muslimska kvinnor i Berlin. Kvinnorna och flickorna som Bendixsen har intervjuat tänker likadant som Netta om huvuddukens betydelse och hur den som bär huvudduken också i övrigt borde förbinda sig till att uppträda värdigt och respektfullt. Dessutom oroar sig Bendixsens respondenter (2018) för att de muslimska kvinnor som bär huvudduk men inte annars klär sig och uppför sig blygsamt och dygdigt förstör islams rykte i det tyska samhället.

Det verkar bland respondenterna finnas konsensus kring att alla konverterade muslimer inte kan generaliseras till en modell och att det finns olika sätt att vara muslim på. Linda (10.7.2018, 5) tar upp stereotypin med timida konverterade muslimska kvinnor och frågar

⁹ ”[J]otenkin tosi radikaali, tai sillein tosi consumed siitä uskonnosta”

varför hon skulle behöva vara tyst och bete sig underlägset bara på grund av sin religion, om hon som individ inte är sådan och ett strikt personlighetsmönster inte förväntas av människor med annan trostillhörighet.

”Finskhet är mer än att köpa julklappar”: Om förhållandet till finskhet och förhållandet till muslimskhet

Jag upplever på intet sätt att de värdena, finskhet och islam, på något sätt skulle gå i kors. Jag är väldigt fosterländsk, jag är stolt finländare och har alltid varit, och för mig är finskheten jätteviktig. /.../ och religionen är också jätteviktig. De går inte i kors för mig på något sätt, för jag upplever inte att finskhet nu bara skulle vara att man köper julklappar (Netta 14.7.2018, 13)¹⁰.

Finskhet är äkthet, ärlighet, nyfikenhet, enkelhet och natur, enligt de intervjuade kvinnorna. Det är inte inkompatibelt med inåtvändhet, tysthet, flitighet och ärlighet från Ruuskas doktorsavhandling om finskhet (2002, 61). De flesta av mina respondenter beskriver finskhet som något som är viktigt för dem. Deras realitet är ändå att de ofta kodas som utländska på grund av sin religion. Daniela (15.7.2018, 18) upplever att det var något av det svåraste med konversionen, och något som hon inte hade kunnat förvänta sig på förhand, det att hennes nationalitet skulle ifrågasättas. Tuuli beskriver det som att hon givit upp sin position som finsk i och med att hon blivit muslim, ”på något sätt är jag inte längre på samma sätt en finsk kvinna” (Tuuli 5.7.2018, 4¹¹), på samma sätt som Moosavis respondenter uppger att konversionen i andras ögon gjorde dem till pakistanier i England (Moosavi 2015a, 43). I avsnittet om vardagsrasism finns vidare analys om rasismen och diskrimineringen som följer av att koda vem som helst med huvudduk som utländsk.

Leon Moosavi lägger i sina intervjuer märke till hur de vita konvertiter han talar med ofta använder tredje person plural om vita människor (Moosavi 2015b, 1924), de och dem. Detsamma gör den här avhandlingens konvertiter när de talar om ”suomalaiset”, finnarna eller

¹⁰ ”En koe millään tavalla, että ne arvot, suomalaisuus ja islam, millään tavalla menisi ristin. Olen tosi isänmaallinen, olen tosi ylpeä suomalainen ja olen aina ollut, ja minulle suomalaisuus on tosi tärkeätä. /.../ ja myös uskonto on tosi tärkeä. Ne eivät mene minulle millään tavalla ristiin, koska en koe, että suomalaisuus olisi nyt vain sitä, että ostetaan joululahjoja”

¹¹ ”jotenkin en ole enää samanlailla suomalainen nainen”

finländarna. De identifierar sig som finländare, men tar avstånd från nationaliteten när de talar om de fördomar som vissa finländare visar dem. Respondenterna lägger ofta in fotnoter i sina svar på mina frågor där de poängterar att inte alla människor i Finland har fördomar mot muslimer. Ändå förekommer den språkliga distanseringen att omtala både finländare och infödda muslimer som de och dem.

Flera av respondenterna beskriver finskhetens definition som för snäv. Ronja (9.7.2018, 7) talar om hur finländarna värnar om tolerans men att toleransen alltid har en ände någonstans. Islam hamnar på något sätt utanför definitionen av finländskhet. Karim H. Karim och Mahmoud Eid (2014) betonar att islam och Europa – eller Finland – inte utesluter varandra i kulturell, historisk bemärkelse, men erkänner att det är den bilden som ofta ges. Islam som den Andre är barbarisk för att Europa – eller Finland – ska kunna beskrivas som liberalt (Shakman Hurd 2003, 26–27). Med den här logiken blir det tydligare varför islam utesluts från Finlands definition för att upprätthålla bilden av Finland som framåtsträvande och öppet. Jämför Karl Poppers toleransenparadox (2017) som säger att ett samhälle som är tolerant inte kan tolerera intolerans. Ifall delar av det finska samhället ser islam som intolerant kan de delarna enligt Poppers paradox inte godkänna islam som en fullvärdig del av gemenskapen, vilket leder till de konverterades trängda position.

Som ett sätt att lösa problematiken på gör respondenterna skillnad på kultur och religion. Finskhet, finländskhet, är en nationalitet och en kultur, islam är en trosuppfattning. Ur intervjuerna framkommer det att konverterade muslimer hör en hel del okunskap från icke-muslimer, och det är i huvudsak det den här avhandlingen tar fasta på – men andra muslimer har också sina färgade uppfattningar om konvertiter. Kultur och religion påverkar varandra, och de konverterade kvinnorna berättar hur deras infödda muslimska vänner rättar deras klädsel eller annat för att det ska följa islam rätt, medan respondenterna förklarar för mig att det ofta bara handlar om kulturella sedvänjor hos de infödda muslimerna. Alla respondenter har läst Koranen noggrant. Hanna (22.7.2018, 9) förklarar att konverterade muslimer ofta är extra pålästa och kritiska, och att de inte har en kulturell bakgrund som kan blandas ihop med de religiösa påbuden. Exemplet som många av respondenterna ger är att muslimska kvinnor i olika delar av världen förväntas klä sig olika täckande. I Koranen står det att vissa kroppsdelar ska täckas, men inte till exempel att kvinnor måste bära fotsid kjol eller en viss färg. Också Alexander Stewarts intervjuade konvertiter i Kina upplever att infödda muslimer ofta är okunniga i teologi och blandar ihop religionen islam med sina etniska kulturella vanor (Stewart 2016, 202).

Omkring 20 % av jordens befolkning är muslimer (24,1 % år 2015 enligt Pew Research Center¹²), ett faktum som respondenterna ofta hänvisar till. I en vacker analogi säger Hanna (22.7.2018, 4) att den gyllene medelvägen som alla muslimer försöker finna inte är någon smal stig, utan snarare en bred och flerfilig motorväg. Det hade varit konstigt om det bara fanns en rätt version av islam, menar respondenterna. Å andra sidan tycker Laura (9.7.2018, 7) att det i onödan görs för stor skillnad mellan muslimer av olika nationalitet eller inriktning.

Infödda muslimer kan ibland fråga de konverterade kvinnorna om de är muslimer. Det har till och med hänt att de konverterades religionstillhörighet blivit ifrågasatt när de med huvudduk på huvudet deltagit i en muslimsk religiös tillställning. Linda (10.7.2018, 14) säger att det mesta av all ”innehållsmässig feedback” som hon får på sin religionstillhörighet kommer från andra muslimer. Vissa av respondenterna säger mer eller mindre explicit att det finns situationer då de känner att de inte tas på allvar i infödda muslimska kretsar.

En konverterad muslimsk kvinna i Storbritannien som intervjuats för Alessia Belli och Anna Loretonis forskning (2017) om genus och orientalism berättar att kvinnor döms på grund av sin huvudduk också inom den muslimska gemenskapen, men att budskapet då är att en kvinna inte kan vara en god muslim utan huvudduk. Den intervjuade kvinnan berättar hur hon bemöts inom islam: ”And even if you were covered they would say that you are a woman, or that you don’t know Arabic, or that you come from the UK. They always find an excuse” (Belli och Loretoni 2017, 491). Som kvinna säger hon att hon aldrig kan vara god nog för dem med makt. Också Leon Moosavis konverterade respondenter i England uppger att de i vissa situationer upplever att de inte passar in i den lokala muslimska gemenskapen (Moosavi 2015b, 1925).

En konverterad muslims religiösa kunskaper förväntas inte alltid vara lika stora som en infödd, och konvertiter måste kunna bevisa sin nivå av religiöst praktiserande i högre grad än andra. Till exempel antas en konvertit ha övergett islam om hon slutar använda huvudduk, medan förståelsen för lägre religiositet kan vara större bland infödda muslimer (Linda 10.7.2018, 14). Daniela (15.7.2018, 13) berättar om ett fenomen bland vissa muslimer som fått till följd att hon ibland har känt sig obekväm. Enligt en viss Korantolkning, berättar Daniela, kan det anses dygdigt att gifta sig med en konverterad muslimsk kvinna så att

¹² “Christians remain world’s largest religious group, but they are declining in Europe”. 5.4.2017. Hackett, Conard och McClendon, David. Pew Research Center är en oberoende amerikansk tankesmedja som bland annat gör demografisk forskning.

mannen kan lära upp sin fru till den rätta tron. Det är emot islam, understryker Daniela, men det har lett till en situation kort efter konversionen då hon inte sågs som en individ utan snarast som en ”makkara”, en korv, ett stycke kött på marknaden. Några infödda muslimska män visade intresse för henne till synes mest för att kunna gifta sig dygdiga, något som hånade Danielas personliga förhållande till religion samtidigt som det tog ifrån henne en stor del av hennes rätt till personlig identitet utanför kategorin Konverterad.

En konverterad finsk muslim kan inte fullständigt räknas som finsk och inte fullständigt räknas som muslim, förklarar respondenterna, ”du är aldrig tillräckligt bra, aldrig” (Laura 9.7.2018, 14¹³) eller ”[t]hey always find an excuse” (Belli och Loretoni 2017, 491). Istället dras konvertiterna till varandra. Hanna (22.7.2018, 8) säger att hon känner runt tvåhundra konverterade muslimer i södra Finland. Ronja (9.7.2018, 4) blir förvånad när folk säger att de aldrig träffat en konverterad finsk muslim eftersom hon själv känner så många och i huvudsak också umgås med dem. Bara en annan konvertit kan förstå upplevelsen, förklarar Hanna (22.7.2018, 9), och de flesta konverterade muslimer har en liknande bakgrund av till exempel kriser med familjen och känslan av att inte passa in. Frågan om familjens reaktion på konversionen är inte något som intervjuerna gick in på i detalj. Både respondenter och intervjuare kände att frågan var för personlig, samtidigt som den ligger utanför den här avhandlingens forskningsintresse.

¹³ ”[S]inä et ole ikinä tarpeeksi hyvä, et ikinä”

II ”Det är ju alldeles motsägelsefullt!”: Vardagsrasism och femonationalism

Efter att i det förra avsnittet ha behandlat den personliga kampen om att passa in och identifiera sig som finsk konverterad muslim, flyttas diskussionen nu till en bredare samhällselig dimension. Om det förra avsnittet försökte besvara frågan om hur konvertiterna ser på finskhet, är målet nu att greppa vad finskheten tycker om konvertiterna. Som bakgrund till det här kapitlet kan nämnas att en undersökning från 2017 (Pew Research Center: *Being Christian in Western Europe* 29.5.2018) visar att 63 % av finländarna håller med påståendet att ”islam är fundamentalt inkompatibelt med vårt lands kultur och värderingar”. Det finns med andra ord islamofobiska tendenser i Finland.

För att förklara den rasism som de konverterade muslimska kvinnorna möter använder jag begreppet vardagsrasism som det presenteras av Philomena Essed (1991). Vardagsrasismens fokus ligger på den rasifierade individens upplevelser och på återkommande små drag i vardagen. Enligt Leon Moosavi (2015a och 2015b) är den rasism som muslimer möter i England ofta subtil och bäst förklarad med Esseds vardagsrasism. Rasism kan fokusera på ”ras”, på etnicitet, hudfärg, nationalitet, religion, kultur... I Moosavis intervjumaterial (2015a och 2015b) blir vitheten väldigt viktig, men alla mina respondenter och majoriteten av finländarna har vit hudfärg. Vitheten blir aldrig ett tema i den här avhandlingens intervjuer, däremot återkommer frågan om nationalitet och modersmål.

Jag talar finska, de förväntar sig att jag inte talar finska. Och för det andra förväntar de sig att jag är arbetslös (Linda 10.7.2018, 4)¹⁴.

De konverterade finska muslimerna klumpas ihop med invandrade muslimer, eftersom finskhet och muslimskhet har definierats som varandra uteslutande kategorier. Det här är en av de viktigaste premisserna för den här avhandlingen. Om alla muslimer i Finland dras över samma kam rättfärdigar det till exempel användningen av Farris teori femonationalism (2017) som egentligen är utarbetad för att gälla invandrare. Med hjälp av den socialkonstruktivistiska diskursanalysen kan man se det som att konvertiten diskursivt genom upprepade kommentarer

¹⁴ ”Puhun suomea, he olettavat, etten puhu suomea. Ja toiseksi he olettavat, että olen työtön”

definieras som det samma som en invandrare. Det är också ett av islamofobins grunddrag att göra religionen islam till en essentiell egenskap för alla muslimer och på så sätt göra världens muslimbefolkning till en homogen skara (Gardell 2010, 82). Moosavi (2015a, 43)

kommenterar gällande sina egna respondenter att de återkommande antagandena om en konverterad muslims hemland som något annat än England – i den här avhandlingens fall Finland – också är ett symptom på vardagsrasism. En muslimsk person antas inte kunna vara europé på grund av att begreppen Europa och islam definierats så att de utesluter varandra.

Det att alla muslimer skulle kunna dras över samma kam är en stereotypi som respondenterna återkommer till. Konvertiterna hamnar i en väldigt konstig position när de möts av den här sortens fördomar där de stängs ute från sin egen nationalitet. Hanna beskriver i det här citatet en känsla som nästan påminner om rotlöshet:

[O]ch alla [muslimer] är invandrare och har kommit till Finland någon annanstans ifrån och så beordras de att återvända dit därifrån de har kommit. Och det är på något sätt svårt att förstå vart en sådan här finländare då borde sticka (Hanna 22.7.2018, 5)¹⁵.

Om muslimernas status som invandrare är huvudargumentet för att islam är illa, hjälper det inte konvertiterna att bevisa sin finskhet; den som har rasistiska fördomar kan fortfarande rikta dem mot islam och invandrade muslimer. Konvertiterna hamnar i en position där de inte kan vara alla till lags. Som Laura säger (9.7.2018, 14), du kan aldrig vara god nog.

Tuuli (5.7.2018, 6) är irriterad på hur hon som muslim behandlas som ett levande lexikon, men att ingen stannar för att lyssna på vad hon har att säga.

Att egentligen pressar man bara de där egna fördomarna, men när här nu finns den här personen på plats så frågar jag om mina fördomar är sanna, och jag svarar då att de inte är (Tuuli 5.7.2018, 6)¹⁶.

¹⁵ ”[J]a kaikki [muslimit] ovat maahanmuuttajia ja tulleet Suomeen muualta ja sitten käsketään menemään takaisin sinne, mistä he ovat tulleet. Ja se on jotenkin vaikeata käsittää, että mihin tällöisen suomalaisen pitäisi sitten painua”

¹⁶ ”Että tavallaan *tönkitään* vain niitä omia ennakkoluuloja, mutta että kun tässä nyt on tämä henkilö paikalla, niin minä kysyn, että onko nämä minun ennakkoluuloni totta, ja tavallaan sitten minä vastaan, että ei ole”

Efter att de frågat vill folk inte lyssna längre, säger Tuuli, de vill bara få sina fördomar bekräftade. På så sätt ses den konverterade muslimen inte som en självständig aktör och hon tas inte på allvar. Det kan ses som ett tecken på vardagsrasism att respondenterna så ofta att de blir irriterade tillfrågas om något om sin religion som ingen vill höra ett svar på. Det är en oskyldig ofta återkommande incident där konvertiten inte behandlas med samma respekt som någon som ses som jämlik.

Det finns många fördomar om muslimer i Finland, och respondenterna vittnar om gånger då de har fått höra dem alla. Muslimer lever på skattepengar, muslimer är våldsamma, de förtrycker kvinnor... Ofta verkar respondenterna ha fått kommentarerna i kollektivtrafiken eller liknande situationer där alla måste tillbringa lite mera tid tillsammans än att bara passera varandra på gatan. Linda (10.7.2018, 4) har till exempel fått höra att metrons sittplatser bara är till för skattebetalare. Tuuli (5.7.2018, 14) säger att hon har slutat lyssna på vad folk säger om henne, att hon skulle bli för utmattad om hon registrerade alla kommentarer hon får. Det bör ändå poängteras att alla respondenter inte upplever att de får negativa kommentarer eller blickar av främlingar. Upplevelsen av rasism är inte unison, och det här är heller inte en kvantitativ studie där det kunde ges ett procenttal på konvertiters upplevelse av rasism. Linda (10.7.2018, 16) uppger att hon inte vill fostra barn i Finland på grund av alla problem hon går igenom som muslim i ett icke-muslimskt land, medan Netta å andra sidan minns situationer där hon förvisso kodats som utlänning, men på ett sätt som hon upplevt som positivt:

Just i kassan, jag var på jobb, så många sa ”så du talar bra finska”, de var så vänliga att jag inte ville... bara ”tack” [skratt] (Netta 14.7.2018, 7)¹⁷.

Géraldine Mossières intervjuer med franska och franskanadensiska kvinnliga muslimska konvertiter har också en minoritet som önskar flytta till ett muslimskt majoritetsland medan merparten av respondenterna uppskattar friheten och demokratin i hemlandet (Mossière 2018, 164). Mossières forskning har på så sätt tydliga paralleller till den här om finska konvertiter.

¹⁷ ”Just kassalla, olin töissä, niin monet sanoivat ’puhutpa hyvin suomea’, he olivat niin ystävällisiä, niin en minä halunnut... vain ’kiitos’ [skratt]”

Linda säger att det måste vara jobbigt att uppfostra barn som det är, att hon inte orkar med ett samhälle som motarbetar vad hon försöker lära barnen. För sin egen och familjens skull skulle hon vilja flytta om hon hade barn, trots att hon ser hur människor som hon kunde göra mycket gott i Finland som muslimska förebilder. (Linda 10.7.2018, 16).

Till stor del är respondenterna överens om att media ger en snedvriden bild av islam som inte arbetar till deras fördel. Respondenterna upplever att det aldrig rapporteras om islam i vardagliga tecken. Muslimer verkar bara figurera i media när det rapporteras om händelser i Mellanöstern eller när muslimer begått våldsbrott. Muslimer finns i alla delar av alla samhällen, påminner respondenterna, och borde representeras jämt i media som lärare, som mammor, som pensionärer och som alldeles vanliga människor. Nämn en annan religion som det ”kokats så mycket soppa kring” som islam, uppmanar Laura (9.7.2018, 9).

Respondenterna poängterar att de som utför våldsamma brott inte är friska människor och att deras religionstillhörighet inte har någonting med saken att göra, men när det kommer till muslimska gärningsmän nämns religionen ändå alltid som första uppgift.

... Skolskjutare: så står där ”den kristna Paavo Någon sköt sina skolkamrater”? Nej, där står sinnessjuk (Linda 10.7.2018, 13)¹⁸.

Respondenterna i den här avhandlingen tar inte upp begreppet islamofobi och analysen fokuserar inte uttryckligen på det heller. Ändå kan den rasism som de utsätts för läsas som islamofobi. Respondenterna i Leon Moosavis forskning, konverterade muslimer i England, upplever huvudsakligen att de inte utsätts för islamofobi (2015a, 48–49). Moosavi ser det som en följd av att de inte utsatts för stora våldsamma attacker, utan snarare små vardagliga, återkommande fall av diskriminering. Det samma gäller den här avhandlingens respondenter. Ur ett aktörskapsperspektiv kan det också tänkas att konvertiterna vill undvika att se sig själva som islamofobins eller vardagsrasismens passiva offer.

¹⁸ ”... Kouluampuja: niin lukeeko siinä ’kristitty Paavo Joku ampui koulukavereitaan’? Ei, siinä lukee mielenhäiriöinen”

Huvudduk som en kontroversiell symbol

Den mest synliga markören för den muslimska kvinnans annorlundaskap, och därför den mest inbjudande detaljen för någon med rasistiska tankar, är huvudduken. Av de sju respondenterna använder fem huvudduk dagligen och en gjorde det förut men har nu övergått till att bara täcka håret i vissa situationer. Alla respondenter konverterade i sena tonåren eller tidig vuxenålder, så de har erfarenhet av att synas på gatan och kodas som vuxna finländska kvinnor. Det här är ingen kvantitativ undersökning, så hur stor andel av respondenterna som bär huvudduk är i sig irrelevant. Orsaken till att det omnämns i alla fall är att det ska bli tydligt att respondenterna har levd erfarenhet både av att ses använda huvudduk och av att ses utan den.

Att börja använda huvudduk var viktigt för många av mina respondenter. Argumenten för och emot att använda huvudduk liknar mycket resonemang från tidigare litteratur (se till exempel Bendixsen 2018). Tuuli (5.7.2018, 4) säger att det påminner henne om hennes tro och att det är ett sätt att utöva religionen på. Daniela (15.7.2018, 3) berättar att hon använde huvudduk av och till också före konversionen för att hon tycker om den som stilistisk accessoar. Laura som till vardags inte använder huvudduk säger att hon har en låda full av sjalar och att hon älskar att använda dem vid tillfälle (Laura 9.7.2018, 12).

Det är inte bara huvudduken som föreskrivs som passande klädsel för muslimska kvinnor, ännu viktigare är det för alla muslimer att klä sig blygsamt och täckande. Den här undersökningens respondenter uppger att de inte ändrade på mycket i sina garderober i och med konversionen till islam, att de aldrig använt korta kjolar eller djupa urringningar. En andel av Géraldine Mossières (2018) respondenter ger liknande svar, och hennes tolkning är att det igen handlar om att understryka identitetens kontinuitet. Individen vill visa att hon alltid levt i enlighet med islam och att hon inte har förändrats som person på grund av konversionen (Mossière 2018, 166). Liksom vissa av Mossières (2018) tillfrågade konvertiter har också en av dem som deltagit i den här undersökningen startat ett eget online klädföretag för att ge kvinnor, muslimska och andra, tillgång till täckande och stiliga kläder. Respondenten förklarar företagandet som ett rationellt ekonomiskt val för att råda bot på en klar brist på den finska marknaden.

Frågan om att bära eller inte bära huvudduk blir komplicerad, främst för att det finska samhället verkar utgå ifrån att muslimska kvinnor inte täcker håret av egen fri vilja. Det här går in på de sexistiska elementen i den fördom som de konverterade kvinnorna möter, och det kommer analysen till inom kort. Det går inte att vara alla till lags och speciellt Laura och Linda lyfter också fram att det inom de muslimska kretsarna anses vara mindre dygdigt att inte bära huvudduk, eller att en muslimsk kvinna som inte bär slöja anses vara mindre troende. Det sätter muslimska kvinnor utan huvudduk i en obekväm situation med muslimer på samma sätt som muslimska kvinnor med huvudduk kan finna sig själva i obekväma situationer med majoritetsfinländarna.

Huvudduken ses som en symbol på icke-finskhet. Alla respondenter vittnar om att de klumpas ihop med invandrare. Tuuli (5.7.2018, 3) tror att huvudduken kan vara orsaken; den gör religionen så synlig, och för finländarna är religion en mycket privat sak, säger hon. Daniela (15.7.2018, 4–5) talar om hur skevt det är att huvudduken inte ryms med i bilden av finskhet, då det som hon säger syns på gamla fotografier att det var vanligt här i landet att använda huvudbonad utomhus långt in på 1900-talet. Huvudduken är inte specifik för muslimska kvinnor, som Daniela påpekar (15.7.2018, 5¹⁹), ”liksom i alla kulturer där det har funnits huvuden och sjalar så har de där sjalarna varit på huvudena [skratt]”. Respondenterna tar upp till exempel ortodoxa kvinnor som ibland täcker håret eller sikher som använder turban. Daniela nämner också de genomfinska äldre gummorna, vars sjalar ingen klagar på.

Nog såg jag dem på vintern, så att jag var på metrostationen och där fanns tre gummor som alla hade duk helt på samma sätt som jag. Skillnaden är bara att eftersom jag är yngre så är det sådär att aa, du är förtryckt! [skratt] (Daniela, 15.7.2018, 5)²⁰.

De av respondenterna som använder huvudduk dagligen säger att de förstår alla som låter bli, de känner alla någon som har gjort det valet. De som använder huvudduk bara i vissa

¹⁹ ”niinkun kaikissa kulttuureissa missä on ollut päitä ja huiveja, niin ne huivit ovat olleet päässä [skratt]”

²⁰ ”Kyllä minä talvella niitä näin, sillein, että olin metropysäkillä ja siinä on kolme mummoa, millä kaikilla on huivi ihan samanlailla, kuin minulla. Ero on vain, että koska olen nuorempi, niin sitten se on sillein, että aa, you are oppressed! [skratt]”

situationer kan mycket väl förklara sitt val. Ingenting fysiskt har hänt dem personligen, det understryker de starkt, men någon spottade på Hanna en gång på gatan (Hanna 22.7.2018, 6). Den händelsen vill Hanna själv förminska – vilket kan jämföras med Moosavis forskningsresultat (Moosavi 2015a, 48–49). Moosavi beskriver islamofobi som subtilt, och hans respondenter upplever att de inte har utsatts för några stora rasistiska handlingar, och vill därför inte se det som att de varit offer för islamofobi. Den största orsaken till att inte använda huvudduk är folks blickar, berättar mina respondenter. Det framkommer att man inte får vara i fred när man kodas som muslim. Laura förklarar det så här:

[V]et du de där blickarna och det, när de talar sinsemellan, kanske de tror att jag inte har öron i skallen. Men det är helt annorlunda, du känner den där dåliga energin, hur folk bemöter och tittar på dig. Du går hem, du är alldeles utmattad. Och det är sorgligt att märka hur folk tittar på dig på ett helt annat sätt när du är ute med din familj och du inte har sjal (Laura 9.7.2018, 2–3)²¹.

Linda reflekterar över avsikten med huvudduk i islam. En av huvuddukens många uppgifter är att ge skydd och ro åt kvinnan som bär den, berättar Linda (10.7.2018, 8), och i Finland vänds det upp och ner när huvudduken gör att man sticker ut ur mängden – jämför till exempel med Bendixsens studie från Berlin (Bendixsen 2018, 179). Linda själv använder om möjligt andra täckande klädesplagg istället för huvudduk, så som mössor och huvor. Hennes infött muslimska man önskar att hon skulle undvika huvudduken medan hon vistas i Finland, eftersom den kan vara en säkerhetsrisk (Linda 10.7.2018, 15). Också Lauras mamma tänker likadant och ser huvudduken som en onödig risk (Laura 9.7.2018, 3).

²¹ ”[T]iedätkö ne katseet ja ne, kun he juttelevat keskenään, niin ehkä he luulevat, että minulla ei ole korvia päässä. Mutta se on ihan eri, sinä tunnet sen huonon energian, miten ihmiset kohdistavat ja katsovat sinua. Menet kotiin, olet ihan uupunut. Ja se oli niin surullista huomata miten ihmiset katsovat sinua ihan eri tavalla, kun olet perheesi kanssa ulkona ja sinulla ei ole huivia”

Främlingsfientlighet förklädd till feminism

Att oftast har alltså män hemskt mycket problem med min klädsel, oftast inte kvinnor lika mycket (Linda 10.7.2018, 9)²².

Och ute är det ofta männen, alla är de män, de som ropar, medelålders finska män, ganska ofta (Tuuli 5.7.2018, 13)²³.

De som ropar efter respondenterna är huvudsakligen män, uppger respondenterna. Det här är intressant i ljuset av Sara R. Farris begrepp femonationalism (2017). Som repetition avser femonationalism i korthet främlingsfientlig nationalism förklädd till feminism. En manlig främling är enligt synsättet sexistisk och passar därför inte in i ett samhälle där det värnas om kvinnor; de rasistiska motiven till främlingsfientligheten tonas ner och göms. (Farris 2017).

Det viktigaste budskapet som de som kommenterar på huvudduken vill sända kan enligt den här avhandlingens insamlade material utläsas att vara att respondenterna på ett eller annat sätt tvingats att bära huvudduk. Jag tolkar det som del av samma diskurs där kvinnorna antas ha konverterat på grund av en muslimsk man. Både religionen och klädseln som för vissa förändras i samband med konversionen antas vara beslut som tagits av någon annan, oftast en man. Tanken är att en kvinna med huvudduk är förtryckt, eller på finska ”alistettu”. Som Daniela säger (15.7.2018, 6) om intentionen bakom alla de frågor hon får om sitt ursprung: ”[de] frågar inte på riktigt någon av de där frågorna. De frågar bara vem som har tvingat dig att bära huvudduk”.

I kommentarerna på gatan blir det mycket fokus på hur de konverterade kvinnorna inte *behöver* använda huvudduk eftersom de inte kommer från en kultur där det är normen. Finland är ett fritt land, kommenteras det, men i respondenternas erfarenhet verkar det huvudsakligen betyda friheten att visa hud, inte friheten att täcka den.

²² ”Että yleensä siis miehillä on kauheasti ongelmia tämän minun pukeutumiseni kanssa, ei yleensä niin paljon naisilla”

²³ ”Ja sitten usein ulkona miehet, kaikki ovat miehet, keneltä ne huutelut, keski-ikäisiä suomalaisia miehiä, aika usein”

[H]är talar man mycket om att alla ska vara sådana som de är, och kvinnor får klä sig som de vill och liksom en sådan frihet. Men liksom, varför berör det då inte oss? Att är den där bara huden lika med frihet? (Tuuli 5.7.2018, 14)²⁴.

Saga: Hur känns det när någon säger att du är förtryckt? Netta: Det känns jättefrustrerande! Varför skulle jag inte bli trodd om jag sade att jag visst inte är? Jag har valt att sätta på mig den här [huvudduken], det är min rätt! Människorätt! [skratt] (Netta 14.7.2018, 11)²⁵.

Att täcka sin hud och sitt hår frivilligt verkar för en del av finländarna inte passa ihop med bilden av kontemporär finskhet. Jämställdhet har definierats som en del av den nordiska identiteten (Tuori 2007, 22), och huvudduken måste på något sätt komma utifrån. De två möjligheterna, som de kan utläsas från intervjumaterialet, är då att den konverterade kvinnan mot sin vilja har tvingats att bära huvudduk av någon som tillhör den Andre, eller att hon övergett finskheten och, frivilligt eller mot sin vilja, själv har gått över till den Andre.

Som tankeexperiment kan man föreställa sig reaktionen mina respondenter skulle få från allmänheten om de kodades som män istället för kvinnor. Sara Farris (2017, 69) beskriver den fysiska representationen av nationen som en kvinna av folket. I Finland finns till exempel Edvard Istos tidigare nämnda målning *Hyökkäys* (1899) som föreställer Finland under rysk attack, Finland är porträtterat som en ung kvinna. Paralleller kan också dras till hur våldtäkter på fiendekvinnor används som vapen i krig. Med de här två exemplen vill jag visa på hur en våldshandling mot en kvinna tas som en personlig attack mot nationen, mot folket.

Respondenterna i den här avhandlingen är övertygade om att de inte skulle väcka lika starka reaktioner om de var män. Dels syns inte muslimskhet lika tydligt utan huvudduk, och dels förväntas män ha ansvar för sina egna handlingar – aktörskap. Netta (14.7.2018, 11) jämför sin huvudduk med sikhernas turbaner. Ingen ifrågasätter att en sikh själv har valt att bära turban, säger hon, för han är ju man.

²⁴ "[T]äällä paljon puhutaan siitä, että kaikkien pitää olla sellaisia kuin ovat, ja naiset saavat pukeutua, sillä tavalla kuin haluavat ja niinkun semmoinen vapaus. Mutta tavallaan, miksi se ei sitten koske meitä? Että onko se paljas iho yhtä kuin vapaus?"

²⁵ "Saga: Miltä tuntuu, kun joku muu sanoo, että olet alistunut? Netta: Tuntuu tosi turhauttavalta! Miksi minua ei uskottaisi, jos sanoisin, että enhän ole? Minä olen itse päättänyt laittaa tämän [päähuivin], tämä on minun oikeuteni! Ihmisoikeus! [skratt]"

Respondenterna i den här avhandlingen anser sig vara feminister, och ironin går inte förlorad när finska män berättar för dem hur de som kvinnor borde klä sig annorlunda för att inte vara förtryckta. Det finns en dubbelmoral i att en man skäller ut en kvinna för att hon låtit en annan man berätta hur hon ska klä sig och istället själv berättar vilken sorts kläder hon borde använda.

Jag klär mig **just** så som jag vill, och om någon säger [något] så är det ju utgångsmässigt verkligt kvinnoförtryckande. Alltså utgångspunkten, om vi tänker att eftersom jag är kvinna, så kan jag inte själv göra val om mina egna kläder, att någon man eller någon annan måste ta det beslutet för mig. Det är ju alldeles motsägelsefullt (Netta 14.7.2018, 11)²⁶.

Det är lustigt. Och ännu den sidan att de ännu är de som säkert är jätteoroliga, att jag till exempel inte skulle vara feminist eller något, men sen är de själva de som utgår ifrån att jag gör allting för männens skull (Daniela 15.7.2018, 6)²⁷.

På frågan om huruvida en konverterad muslimsk kvinna i Finland har det annorlunda än en muslimsk kvinna som invandrat ger respondenterna olika svar. Invandrarkvinnan förväntas på ett annat sätt ha anammat tron och dess symboler, så de kanske kommer lättare undan, eller kanske de ser dubbelt fel ut i en rasistisk blick, med både fel utseende och fel religion.

De [rasisterna] är vana vid att högakta finländare, men sen om en finländare har duk på huvudet så vet en del kanske nödvändigtvis inte vad de ska göra. Och en del ser sedan

²⁶ ”Pukeudun **just** sillä tavalla, kun minä haluan, ja jos joku sanoo [jotain], niin sehän on ihan lähtökohtaisesti erittäin naista alentavaa. Siis lähtökohta, jos ajattelemme, että koska olen nainen, niin en pystyisi itse tekemään valintaa omasta pukeutumisestani, että jonkun miehen tai jonkun muun pitää tehdä se päätös minun puolestani. Sehän on ihan ristinriidasta”

²⁷ ”Se on hassua. Ja sitten vielä toi puoli, että he ovat vielä ne, jotka ovat tosi huolissaan varmaan, että minä en olisi vaikka feministi tai jotain, mutta sitten he itse ovat he, jotka olettavat, että teen kaiken miesten vuoksi”

den där huvudduken just som en symbol som man bara måste bojkotta på alla sätt som är möjliga (Hanna 22.7.2018, 6)²⁸.

Sara R. Farris (2017) teori handlar egentligen om kvinnor som representerar den Andre, invandrade kvinnor, men jag argumenterar för att den är användbar också för finska kvinnor som har konverterat till islam. De konverterade kvinnorna kan anses ha gett bort sin finskhet, förutsatt att islam och finskhet inte ses som kompatibla och att islam är finskhetens Andre. En konverterad muslimsk kvinna är då i praktiken det samma som en kvinna med invandrarbakgrund. Lauras tankar nedan kring varför någon som ser finsk ut och talar finska men tillhör islam kan få negativ kritik av andra finländare påminner mycket om femonationalismes principer. Tanken baserar sig också på att det finns en muslimsk man utifrån som skadat finskheten i den finska kvinnan genom att göra henne muslimsk. Det finska folket äger den finska kvinnan och den muslimska mannen skadar deras egendom. Farris teori säger egentligen att finska män skulle vilja emancipera specifikt invandrade kvinnor genom att göra dem finska (se Farris 2017), men i ljuset av mitt intervjumaterial går också de konverterade kvinnorna att tolkas som Andre eller som invandrarkodade. Också Moosavi (2015a, 43) talar om hur konverterade muslimer ger upp sin vithet eller kodas som utlänningar.

[S]å sen upplever de [rasisterna] kanske att de äger den människan, eller sådär att ”hej vi finländare, och någon utlänning satt en duk på ditt huvud” /.../ Och sen är det kanske det att är inte vi, finländare, tillräckliga? (Laura 9.7.2018, 12)²⁹.

Vidare vittnar respondenterna om att det finska samhället är mycket intresserat av de konverterade kvinnornas privatliv, men inte på ett öppet nyfiket sätt. En av de första frågorna i en konversation är alltid ”så hur förverkligas kvinnans rättigheter i ert förhållande?”, berättar Tuuli (5.7.2018, 7). Kvinnans rättigheter återkommer i alla diskussioner och utgångspunkten

²⁸ ”He [rasistit] ovat tottuneita siihen, että he kunnioittavat suomalaisia, mutta sitten jos onkin suomalainen huivi päässä, niin välttämättä osa ei ehkä tiedä, mitä he tekevät. Ja osa sitten näkevät sen huivin nimenomaan vain symbolina, mikä pitää vain boikotoida kaiken mahdollisin tavoin”

²⁹ ”[N]iin sitten he [rasistit] ehkä kokevat omistavansa sen ihmisen, tai sillein, että ’hei, me suomalaiset, ja joku ulkomaalainen laitto sinulle huivin päähän’ /.../ Ja sitten on ehkä se, että emmekö me, suomalaisia, olla riittäviä?”

är att kvinnor inom islam behandlas dåligt. De frågande betar sig som att de är experter på genusfrågor inom islam och de behöver därför inte lyssna på konvertitens svar. Linda (10.7.2018, 9) berättar om hur en finländsk man läxade upp henne för att hennes kläder enligt honom bryter mot islams klädkod, eftersom han har rest i Saudiarabien och därför vet mer än vad hon, en muslim, vet.

Den hegemoniska diskursen, den som de konverterade muslimska kvinnorna vill påverka, dikterar att de är förtryckta och att beslutet att konvertera till islam och att börja använda huvudduk gjordes av någon annan än de själva. Det är en intressant intersektion mellan rasism och sexism, där de konverterade muslimska kvinnorna möter fördomar både på grund av religion och på grund av genus – och den här dubbelmoralen går dem inte förbi. De konverterade kvinnorna ges inte tillit eller aktörskap att själva ta ansvar för sin tro, sina handlingar och sina kläder som om de inte skulle vara kapabla att se att de egentligen är förtryckta av främmande män. Samtidigt genomsådar kvinnorna responsen de får av den finska majoritetsbefolkningen och är mycket medvetna om de hypokritiska, ironiska elementen i femonationalistisk främlingsfientlighet.

4. Avslutande kommentarer

Det här är en avhandling där jag har studerat finska kvinnor som konverterat till islam. Som det ofta går med kvalitativa forskningar har forskningsfrågorna utvecklats i och med att projektet har fortskridit. Ursprungligen ville jag främst undersöka vad det för de konverterade kvinnorna betyder att vara finsk eller finländsk, finländare, men i transkriberingsskedet utvecklades min förståelse för materialet och forskningsfrågorna kom att bli:

- Hur definierar finska konverterade muslimska kvinnor sig själva i förhållande till sin finskhet och sin religion?
- Hur definieras de finska konverterade muslimska kvinnorna av finskheten?

De här frågorna har jag besvarat med en fot stadigt i intervjumaterialet och den andra vilandes på teori. Det övergripande perspektivet är intersektionellt, något som konstant är närvarande i och med att kvinnorna möter både sexism och rasism i sin vardag. Avhandlingen inleddes med en presentation av de teorier som tagits upp senare, plus en genomgång av relevant tidigare forskning med fokus på sådant som gjorts under det senaste decenniet. Därefter har jag noggrant beskrivit mitt material och diskursanalysen som metod. Orsaken till att jag utförligt vill förklara metoden och själva forskningsprocessen är att de har varit viktiga för min egen förståelse av materialet. Diskursanalysen som både analysmetod och som socialkonstruktivistisk ram för förståelsen har tillåtit mig att studera aktörskapet, självdefinitionen och tystnaderna hos de konverterade kvinnorna.

När intervjuerna med de finska konvertiterna jämförs med tidigare forskning från England (Moosavi 2015a och 2015b), Frankrike och Kanada (Mossière 2018), Kina (Stewart 2016) och Sverige (Bäckström 2013) syns inga tydliga brytningspunkter. I likhet med de konverterade muslimerna i de andra länderna som representeras i bakgrundslitteraturen rapporterar den här avhandlingens respondenter om hur religionen är viktig för deras personliga identitet och aktörskap och hur de tidvis upplever småskalig islamofobi. På så sätt backas den här forskningens resultat upp av tidigare forskning och den placerar sig i diskursen kring muslimsk konversion i Europa.

För avhandlingen fick jag viss inspiration från ett svenskt examensarbete som också använt sig av intervjuer med konverterade muslimer: Hanna Bäckström 2013 *”Var du svensk innan*

du blev muslim?” Konvertiter till islam om reaktioner, farhågor och förhandlingar i ett rasifierat landskap. Min avhandling introducerar vardagsrasismen, femonationalismen och aktörskapet, men fokuserar till skillnad från Bäckströms examensarbete inte ingående på islamofobi och filosofi kring den Andre.

Femonationalismen (Farris 2017) är relativt ny som teori och har mig veterligen inte använts för att analysera muslimska konvertiters ställning i Europa förut. Ändå kan jag inte påstå att femonationalism utgör ett revolutionerande nytt perspektiv. Teorin är behändig i sin överskådlighet men samtidigt totalt kompatibel med äldre teorier (se till exempel Tuori 2007 och Honkasalo 2011) – vilket ju i grunden är en fördel för en teori. Femonationalism visar intersektionen mellan rasism och sexism och hur kvinnliga Andre behandlas på ett annat sätt än manliga (Farris 2017). Salla Tuori (2007, 29) förklarar hur jämställdhet definieras som något inneboende finskt och främmande för invandrade familjer, vilket jag ser som utgångsläget för Farris femonationalism i finsk kontext.

I den här avhandlingen argumenterar jag stödd på det teoretiska ramverket orientalism, tidigare forskning (till exempel Moosavi 2015a och 2015b), socialkonstruktivistiska diskurser och intervjumaterialet för att femonationalism kan användas i relation till muslimska konvertiter lika väl som till invandrare. De konverterade kvinnorna klumpas på grund av religionen ihop med alla muslimer och spelar rollen som finskhetens Andre, liksom Said (1993) skulle säga, och kan av den orsaken ta emot islamofobiskt rasistiska kommentarer av majoritetsfinländarna. I sitt intervjumaterial från England uppmärksammar Leon Moosavi (2015a, 43) hur vithet och islam behandlas som varandra exkluderande, och att en konvertit därför kan återskrivas som icke-vit, icke-engelsk. Diskursanalysen, vardagsrasismens och islamofobins delade fokus på de upprepade vardagliga kommentarerna visar hur konvertiterna diskursivt skapas som del av den Andre. Den här forskningens respondenter berättar om de återkommande fördomarna som maskeras som nyfikna frågor: varifrån kommer du? Är du muslim? – det kan ses som att de här frågorna konstant återskapar konvertiten som det samma som en invandrad muslim i Finland.

Med det här sagt vill jag ändå understryka att jag på intet sätt vill förminska den rasism som möter någon som är invandrad eller har mörkare hudfärg än majoritetsfinländaren. Den här avhandlingen erbjuder ingen jämförelse av rasism eller islamofobi, jag har bara argumenterat för att teorin femonationalism är användbar vid studiet av konverterade muslimer.

Forskningen har utförts med så öppet sinne som möjligt och jag har aktivt jobbat för att inte mina egna uppfattningar i intervjusituationerna skulle få för mycket plats. Mitt mål med forskningen var att ge röst åt en grupp i samhället som sällan hörs. Vid flera tillfällen framkommer det hur de får kämpa för att lyfta fram sitt eget aktörskap och för att inte uppfattas som passiva eller till och med förtryckta. Intervjuerna gav grund för flera teman som skulle kunna undersökas mera grundligt. Kvinnorna har mycket att säga om marknaden för och utbudet av tjänster och produkter för muslimska kvinnor i Finland. Det råder enighet om att det finns en efterfrågan som inte fylls. Det för mig intressantaste temat som de intervjuade tog upp men som jag inte behandlat är de konverterade kvinnornas barn och omvärldens åsikter om dem. Av någon orsak verkar en stor del av den islamofobi kvinnorna möter vara centrerad kring barnen, en stor oro bland finländarna verkar vara att kvinnorna så att säga ska tvinga islam på sina barn. Med referenser till femonationalismen (se Farris 2017, 69) verkar barnen vara ännu mera nationens egendom än vad kvinnorna är. I femonationalismen är kvinnornas integration i det europeiska viktigare än männens eftersom kvinnans som familjens centrum förväntas vara dem som för traditionerna vidare till nästa generation (Farris 2017, 90). Jag läser gärna undersökningar om det här i framtiden.

Det finns inte mycket samhällsvetenskaplig forskning om muslimsk konversion, och den forskning som har gjorts verkar till stor del ha publicerats under det här millenniet. Det finns ingen tillförlitlig statistik om antalet muslimska konvertiter i Finland eller i Europa, men konsensus åtminstone bland den här avhandlingens respondenter är att andelen ökar. Bägge faktorerna talar för att forskning om konversion är ett delområde som har utrymme att växa.

Vissa aspekter som jag inte alls har granskat i den här avhandlingen är till exempel de religiösa och filosofiska sidorna, det kvantitativa, det longitudinella och medias roll. En diskursanalytisk forskning om hur konverterade muslimer framställs i media kunde vara nästa steg efter att ha hört konvertiterna själva i ett intervjusammanhang som det här.

Referenser

Almila, Anna-Mari. 2018. "Veiling, gender and space: On the fluidity of 'public' and 'private'". *The Routledge International Handbook to Veils and Veiling*. Sida 231–245.

Redigerad Almila, Anna-Mari och Inglis, David. London: Routledge.

Anderson, Pamela Sue. 2013. "The Other". *The Oxford Handbook of Theology and Modern European Thought*. Sida 1–25. Redigerad Adams, Nicholas; Pattison, George och Ward, Graham. Oxford: Oxford University Press.

Belli, Alessia och Loretoni, Anna. 2017. "Gender, identity and belonging: New citizenships beyond orientalism". *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 19(5): 483–498.

Bendixsen, Synnøve. 2018. "Muslim youth practicing veiling in Berlin: Modernity, morality and aesthetics". *The Routledge International Handbook to Veils and Veiling*. Sida 174–183. Redigerad Almila, Anna-Mari och Inglis, David. London: Routledge.

Burke, Peter J. och Stets, Jan E.. 2009. "Agency and social structure". *Identity Theory*. Sida 1–18. Redigerad Burke, Peter J. och Stets, Jan E.. Oxford: Oxford University Press, Oxford Scholarship Online.

Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.

Bäckström, Hanna. 2013. "Var du svensk innan du blev muslim?" *Konvertiter till islam om reaktioner, farhågor och förhandlingar i ett rasifierat landskap*. Examensarbete för masterexamen, Centrum för genusvetenskap Lunds universitet.

Diaz, José Alberto. 2005. "Förekomsten av rasism och främlingsfientlighet i Sverige 2004 – Bakgrund, frågeställningar och sammanfattningar av analyser". *Rasism och främlingsfientlighet i Sverige: Rapporter och delstudier om rasism och främlingsfientlighet i Sverige 2004 Integrationsverkets rapportserie 2005(2)*: 20–34.

Fairclough, Norman. 2001. *Critical Discourse Analysis*.

https://www.researchgate.net/publication/281506450_Critical_Discourse_Analysis.

- Farris, Sara R.. 2017. *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*. Durham: Duke University Press.
- Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York: Pantheon Books.
- Gardell, Mattias. 2010. *Islamofobi*. Stockholm: Leopard.
- Hagström Yamamoto, Sara. 2010. *I gränslandet mellan svenskt och samiskt: Identitetsdiskurser och förhistorien i Norrland från 1870-tal till 2000-tal*. Occasional Papers in Archaeology 52. Uppsala: Uppsala universitet.
- Honkasalo, Veronika. 2011. *Tyttöjen kesken – Monikulttuurisuus ja sukupuolten tasa-arvo nuorisotyössä*. Nuorisotutkimusverkosto/Nuorisotutkimusseura, publikationer 109. Helsingfors: Unigrafia.
- Honkatukia, Päivi och Keskinen, Suvi. 2018. "The social control of young women's clothing and bodies: A perspective of differences on radicalization and sexualization". *Ethnicities* 18(1): 142–161.
- Howarth, Caroline; Wagner, Wolfgang; Magnussen, Nicola och Sammut, Gordon. 2014. "It's only other people who make me feel black': Acculturation, identity, and agency in a multicultural community". *Political Psychology* 35(1): 81–95.
- Hvinden, Bjorn och Halvorsen, Rune. 2018. "Mediating agency and structure in sociology: What role for conversion factors?" *Critical Sociology* 44(6): 865–881.
- Karim, Karim H. och Eid, Mahmoud. 2014. "Imagining the Other". *Re-Imagining the Other: Culture, Media and Western-Muslim Intersections*. Sida 1–23. Redigerad Karim, Karim H. och Eid, Mahmoud. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kassam, Shelina och Mustafa, Naheed. 2018. "Veiling narratives: Discourses of Canadian multiculturalism, acceptability and citizenship". *The Routledge International Handbook to Veils and Veiling*. Sida 73–83. Redigerad Almila, Anna-Mari och Inglis, David. London: Routledge.
- Kuula, Arja. 2011. *Tutkimusetiikka: Aineistojen hankinta, käyttö ja säilytys*. Tammerfors: Vastapaino.

- Kvale, Steinar. 1996. *InterViews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing*. Thousand Oaks: SAGE.
- Larsson, Göran. 2005. "Islamofobi i Sverige 2004". *Rasism och främlingsfientlighet i Sverige: Rapporter och delstudier om rasism och främlingsfientlighet i Sverige 2004 Integrationsverkets rapportserie* 2005(2): 78–119.
- Lewis, Reina. 2018. "Modest fashion and anti-fashion". *The Routledge International Handbook to Veils and Veiling*. Sida 139–151. Redigerad Almila, Anna-Mari och Inglis, David. London: Routledge.
- Van Liere, Lucien. 2014. "Teasing 'Islam: 'Islam' as the other side of 'tolerance' in contemporary Dutch politics". *Journal of Contemporary Religion* 29(2): 187–202.
- McNay, Lois. 2003. "Agency, anticipation and indeterminacy in feminist theory". *Feminist Theory* 4(2): 139–148.
- Moosavi, Leon. 2015a. "The racialization of Muslim converts in Britain and their experiences of islamophobia". *Critical Sociology* 41(1): 41–56.
- Moosavi, Leon. 2015b. "White privilege in the lives of Muslim converts in Britain". *Ethnic and Racial Studies* 38(11): 1918–1933.
- Mossière, Géraldine. 2018. "The 'Discipline of the Veil' amongst converts to Islam in France and Quebec: Framing gender and expressing femininity". *The Routledge International Handbook to Veils and Veiling*. Sida 163–173. Redigerad Almila, Anna-Mari och Inglis, David. London: Routledge.
- Najmabadi, Afsaneh. 2006. "Gender and secularism of modernity: How can a Muslim woman be French?". *Feminist Studies* 32(2): 239–255.
- Neumann, Iver B.. 2003. "Tre steg: avgränsning, representationer, uppbyggnad". *Mening, materialitet, makt*. Sida 47–73. Lund: Studentlitteratur.
- Phillips, Nelson och Hardy, Cynthia. 2002. *Discourse Analysis: Investigating Processes of Social Construction*. London: Sage.

- Popper, Karl. 2017 (första utgåva 1945). *Det öppna samhället och dess fiender*. Umeå: h:ström – Text och Kultur.
- Ruuska, Petri. 2002. *Kuviteltu Suomi: Globalisaation, nationalismin ja suomalaisuuden punos julkisissa sanoissa 1980–90 -luvuilla*. Tammerfors: Tampere University Press.
- Sager, Maja och Mulinari, Diana. 2017. "Safety for whom?: Exploring femonationalism and care-racism in Sweden". *Women's Studies International Forum* 68(2018): 149–156.
- Said, Edward W.. 1993 (första utgåva 1978). *Orientalism*. Översättning Sjöström, Hans O.. Stockholm: Månpocket.
- Shakman Hurd, Elizabeth. 2003. "Appropriating Islam: The Islamic Other in the consolidation of western modernity". *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 12(1): 25–41.
- Stewart, Alexander. 2016. "Individual agency through imagining transnational community: Converting to Islam in modern China". *Contemporary Islam* 10(2): 201–221.
- Sunesti, Yuyun; Hasan, Noorhaidi och Najib Azca, Muhammad. 2018. "Young Salafi-niqabi and hijrah: Agency and identity negotiation". *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 8(2): 173–198.
- Tuori, Salla. 2007. "Cooking nation: Gender equality and multiculturalism as nation-building discourses". *European Journal of Women's Studies* 14(1): 21–35.
- Winther Jørgensen, Marianne och Phillips, Louise. 2000. "Det diskursanalytiska fältet". *Diskursanalys som teori och metod*. Sida 7–30. Lund: Studentlitteratur.
- Winther Jørgensen, Marianne och Phillips, Louise. 2000. "Kritisk diskursanalys". *Diskursanalys som teori och metod*. Sida 66–96. Lund: Studentlitteratur.
- Wittgenstein, Ludwig. 2010 (första utgåva 1921). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/files/5740/5740-pdf.pdf>.

Bilagor

Kallelse till intervju

Inbjudan till intervju

Som infödd finländare som konverterat till islam har man en unik insyn i två olika system – eller det är åtminstone min hypotes och utgångspunkt. Vad har konvertiter att säga om finländskhet och om vardagsrasism eller dold rasism? Vilken upplevelsekunskap om samhället besitter konvertiter och ingen annan? Vilka är kraven för ”medlemskap” i ett finländskt samhälle?

Jag skriver min magisteruppsats i ämnet sociologi på Svenska social- och kommunalhögskolan vid Helsingfors universitet under sommaren och hösten 2018. För mitt projekt gör jag intervjuer med konverterade muslimska kvinnor i Södra Finland. Intervjun tar ungefär en timme och görs på finska, svenska eller engelska.

Identifierar du dig som finländsk kvinna och konverterad muslim, eller känner du någon som gör det? Ta kontakt med mig, dela den här inbjudan till intervju, och tveka inte att ställa frågor om du undrar över något gällande mitt projekt! Alla intervjuer behandlas anonymt och i enlighet med forskningsetiska principer.

Saga Rosenström

saga.rosenstrom@helsinki.fi

Haastattelukutsu

Islamiin kääntyneillä suomalaisilla on erityinen oma näkökulmansa suomalaiseen yhteiskuntaan – se on lähtökohtani. Mitä muslimiksi kääntyneet ajattelevat suomalaisuudesta ja arkipäivän rasismista? Entä millä ainutlaatuisella tavalla he kokevat suomalaisen yhteiskunnan ja sen jäsenyyden ehdot?

Kirjoitan yllä olevasta aiheesta pro gradu-tutkielman sosiologian oppiaineeseen (Svenska social- och kommunalhögskolan vid Helsingfors universitet) kesän ja syksyn 2018 aikana. Tutkimusta varten haastattelen islamiin kääntyneitä suomalaisia naisia Etelä-Suomessa. Haastattelut kestävät noin tunnin ja teen ne suomeksi, ruotsiksi tai englanniksi haastateltavien toivomusten mukaisesti.

Tunnistatko itsesi yllä olevasta kuvauksesta tai tunnetko islamiin kääntyneen naisen, joka voisi osallistua tutkimukseeni? Ota minuun yhteyttä, niin kerron mielelläni tutkimuksestani lisää! Kaikki haastattelut käsitellään anonyymisti ja tutkimuseettisiä säännöksiä noudattaen.

Saga Rosenström

saga.rosenstrom@helsinki.fi

Intervjuguide

Tausta ja kääntyminen

- Miten sinun päiväsi on alkanut?
- Millainen kulttuurinen tausta sinulla on? Oliko uskonto tärkeä kodissasi, mikä uskonto? Millainen kulttuuri?
- Millainen elämänvaihe sinulla on meneillään nyt? Kuinka kauan sitten käännyt muslimiksi?
- Miten kiinnostuksesi islamista sai alkuunsa? Mitä islamissa kiinnosti? Mitä tiesit uskonnosta ennestään? Mikä oli ”avainmomentti” sinulle?
- Miten läheisesi reagoivat kääntyneesi islamiin? Mitä oli heille vaikeinta/helpointa ymmärtää?
- Mikä on ollut elämäsi isoin muutos, liittyen kääntymisesi?
- Onko arkipäiväsi nyt kääntymisesi jälkeen jollain tavalla erilainen?

Suomi

- Millainen on musliminen yhteisö Suomessa/kaupungissasi sinun mielestäsi?
- Onko kääntyneiden kesken oma yhteisö?
- Millainen on suomalainen muslimi? Entä suomalainen kääntynyt?
- Vietätkö enemmän aikaa muslimien tai muiden kanssa tänään?
- Mitä Suomi/kaupunkisi tekee integroidakseen maahanmuuttaneita muslimia? Mitä pitäisi tehdä?

- Miten saat uskonnon tavat sopimaan suomalaiseen kulttuuriin (ajattelen pyhäpäiviä, ruokavalioita...)?
- Mitä suomalaisuus tarkoittaa? Muuttuiko kuvasi suomalaisuudesta kääntymisesi jälkeen?
- Millaisia toiveita tulevaisuudesta sinulla on, liittyen Suomen ja islamin suhteeseen?

Rasismi ja ennakkoluuloja

- Millainen kuva suomalaisilla on islamista? Mitä on totta, mitä ei? Miksi suomalainen uskoo, kuten uskoo?
- Mitä haluaisit, että suomalainen tietäisi islamista?
- Milloin sinä tai joku tuttavainen on nähnyt ennakkoluuloja uskonnon tai kääntymisensä takia? Milloin olette saaneet positiivista palautetta?
- Voitko kuvailla arkitilanteen, missä sinä tai joku muu koki syrjintää?
- Oletko esimerkiksi saanut kuulla kommentteja/vitsejä uskonnostasi?
- Miten perheesi, vanhat ystäviäsi, pomosi näkevät sinut nyt, verrattuna aikaisempaan?
- Onko suomalaisissa systeemissä sisäistä rasismia?

Gradusta

- Mitä on mielestäsi tärkeintä, että näkyy gradussani? Mitä haluat vielä kertoa?
- Miten sait tietoa tutkielmastani? Miksi päätit osallistua?